Die Purimsage in der Bibel.

Untersuchungen
über das Buch Ester und der Estersage verwandte Sagen
des späteren Judentums.

Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte

von

Dr. phil. Wilhelm Erbt.

Berlin
Druck und Verlag von Georg Reimer
1900.

BS1375
.4.E65

3.29.01

Library of the Theological Seminary

PRINCETON, N. J.

Division BS1375

Section .4.E65

Die Purimsage in der Bibel.

Untersuchungen
über das Buch Ester und der Estersage verwandte Sagen
des späteren Judentums.

Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte

von

Dr. phil. Wilhelm Erbt.

Berlin
Druck und Verlag von Georg Reimer
1900.

Seiner treuen, innigst geliebten Mutter.

Inhalt.

Seite

I. Litteratur 1
II. Der gegenwärtige Stand der Untersuchung 5
III. Komposition des Esterbuches 16
IV. Verhältnis der Mordechai- zur Estersage; die Entstehung des Esterbuches und die Urgestalt der Purimsage 37
V. Die Urgestalt der Purimsage als Stück eines grösseren Sagenkreises 45
VI. Die Entstehung der Urgestalt der Purimsage 60
VII. Die Entstehung des Purimfestes 75
VIII. Die Bedeutung der Purimsage für Juden und Christen 85
IX. Anmerkungen 91

I. Litteratur.

Die alten Kirchenväter mochten mit dem Buche Ester nichts zu thun haben. Darüber wundert sich schon Carpzow (Introductio S. 364). Desto mehr haben sich jüdische Rabbinen mit ihm beschäftigt. Carpzow zählt a. a. O. S. 364 ff. Kommentare unter folgenden Rubriken auf: Rabbinorum, Lutheranorum, Ponteficiorum, Reformatorum, Remonstrantium. Auszugsweise giebt Schultz sein Verzeichnis wieder (Bücher Esr., Neh. u. Esth. S. 238 ff.).

Für unsere Untersuchung kam die neuere Litteratur in Betracht.

Aeschimann, Étude sur le livre d'Esther, Strassburg 1868.

Baumgarten, De fide libri Estherae, comm. hist. crit., Halle 1839.

—, der Artikel „Esther" in Herzogs Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche (RE[1]), Stuttgart u. Hamburg 1855.

Behrmann, Das Buch Daniel, Göttingen 1894.

Bertheau, Die Bücher Esra, Nehemia und Esther, in II. Aufl. herausgegeben von Ryssel, Leipzig 1887.

Bleek, Einleitung in das Alte Testament. IV. Aufl. Bearb. von Wellhausen, Berlin 1878.

Bloch, „Hellenist. Bestandtheile im bibl. Schriftthum" II. Aufl. 1882, zuerst in Rahmers jüd. Litteraturblatt 1877, Nr. 27—34, „Der hellenist. Ursprung und Charakter des Buches Esther" betitelt.

Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams, das Testament der vierzig Märtyrer, Leipzig 1897.

Buxtorf, Synagoga Iudaica, aucta et locupletata a J. Buxtorfio f. III. ed. Basel 1661.

Calmberg, Liber Estherae etc., Hamburg 1837.

Calwer Bibellexikon (Artikel von Friedrich Delitzsch) (C. B.), bibl. Handwörterbuch, red. von Zeller. Calw u. Stuttgart 1893.

Carpzow, Introductio ad libros historicos bibliorum veteris Test. Leipzig 1714.

Cassel, Das Buch Esther, im Anhang die Übersetzung des zweiten Targum. Berlin 1878.

Cornill, Einleitung in das Alte Testament. Freiburg i. B. II. Aufl. 1892; III.—IV. Aufl. 1896.

Dalman, Aramäische Dialektproben, Leipzig 1896.

Dalman, „Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung“ in „Saat auf Hoffnung“, 27. Jahrg. S. 169 ff., 217 ff. Leipzig 1890.

David, Targum scheni. Berlin 1898.

Delitzsch, Friedrich, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum Alten Testament. Leipzig 1886.

Dieulafoy, „Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus“ in Revue des études juives XVI, 1888, actes et conférences S. 265 ff.

Driver, Einleitung in die Litteratur des Alten Test., übersetzt von Rothstein. Berlin 1896.

Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. IV S. 289 ff. Göttingen 1864.

Grimm u. Fritzsche, Bd. 1 u. 2, 3 im kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokryphen des Alten Test. Leipzig 1851/60.

Fürst, Der Kanon des Alten Test. Leipzig 1868.

de Goeje, „De Arabische Nachtvertellingen“ in de Gids, 1886, III, 385 ff.

Grätz, „Der histor. Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purimfestes“ in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 35. Jahrg., S. 425 ff., 473 ff., 521 ff. Krotoschin 1886.

Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligon Israels, S. 187 ff. Halle 1900.

Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, mit Beiträgen von H. Zimmern. Göttingen 1895.

Haley, The book of Esther. A new translation with critical notes, excurses etc. Andover 1885.

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael, Bd. II S. 1 ff., 357 ff. Nordhausen 1855.

Hitzig, Geschichte Israels, Bd. I S. 279 ff. Leipzig 1869.

Horowitz, „Über die Peripetie im Buche Esther“ in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 31. Jahrg., S. 49—71. Krotoschin 1882.

Jagić, „Der weise Akyrios“ in der byzantinischen Zeitschrift (BZ) I, S. 107 ff. 1892.

Jakob, „Das Buch Esther bei den LXX“ in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, 10. Jahrg., S. 241 ff. Giessen 1890.

Jellinek, Commentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern von R. Menachem b. Chelbo, R. Tobia b. Elieser, R. Josef Kara, R. Samuel b. Meïr und einem Ungenannten. Leipzig 1855.

Jensen, Die Kosmologie der Babylonier. Strassburg 1890.

—, „Elamitische Eigennamen“ in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM), IV, S. 57 ff., 61 ff., 63, 211 ff. 1892.

—, Assyr.-babylon. Mythen und Epen. Keilinschr. Bibl. von E. Schrader, Bd. VI, 1. Hälfte. Berlin 1900.

Jeremias, A., Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887.

—, Izdubar-Nimrod, eine altbabylonische Heldensage. Leipzig 1891.

Kautzsch, Die heil. Schrift des Alten Test. (AT). Freiburg i. B. u. Leipzig 1894.

Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Test. (AP Bd. I u. II). Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen 1899. (Nach diesen Übersetzungen ist das Alte Testament, die Apokryphen etc. zitiert.)

—, Beilagen (B) zu „Die heilige Schrift des Alten Test.“ Freiburg i. B. u. Leipzig. II. Aufl. 1896.

Keil, Handbuch der bibl. Archäologie. 1. Hälfte: Die gottesdienstl. Verhältnisse der Juden. Frankfurt a. M. u. Erlangen 1858.

—, Bibl. Commentar zu Chronika, Esra, Nehemia und Esther. Leipzig 1870.

Kleinert, Obadja, Jonah, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanjah. Bielefeld u. Leipzig 1868.

Kohler, „Die chaldäischen Namen Daniels und seiner drei Freunde“ in der Zeitschrift für Assyriologie, Bd. IV S. 46 ff. Leipzig 1889.

König, Einleitung in das Alte Test. Bonn 1893.

Kuenen, Hist.-krit. Einleitung in die Bücher des Alten Test. Deutsche Ausgabe, Leipzig, Teil I, 2. Stück von Weber 1890; Teil II von Müller 1892.

Kuhn, „Der weise Akyrios“ in der byzantinischen Zeitschrift (BZ) I, S. 127 ff. 1892.

de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, S. 164 ff. Leipzig 1866.

—, „Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion“ in den Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen 1887.

—, Mitteilungen II, S. 378 ff. Göttingen 1887; IV, S. 358, ebenda 1891.

—, Librorum veteris Testamenti canonicorum pars prior Graece. Göttingen 1883 (die LXX zum Buche Ester ist nach dieser Ausgabe zitiert, die Kapitel mit lat. Ziffern).

Lidzbarski, „Zum weisen Achikar“ in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), 48. Bd. 4. Heft S. 671 ff. Leipzig 1894.

—, Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin. Weimar 1896.

Mannheimer, „Auch eine Ansicht über das Buch Esther“ im jüd. Litteraturblatt XXVII, S. 106 ff.

Meinhold, Die Komposition des Buches Daniel. Greifswald 1884.

—, Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel, I. Leipzig 1888.

Meissner, „Quellenuntersuchungen zur Haikârgeschichte“ in der Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft (ZDMG), 48. Bd. 2. Heft. S. 171 ff. Leipzig 1894.

—, „Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes“ ebda. 50. Bd. 2. Heft S. 296 ff. 1896.

Meyboom, Raadselachtige verhalen uit het O. en het N. V. Groningen 1870.

Meyer, Ed., Entstehung des Judentums. Halle 1896.

Munk, Targum Scheni zum Buch Ester, nebst variae lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert u. mit einer litterarhistorischen Einleitung versehen. Berlin 1876.

Neteler, „Umgestaltung des deuterkanonischen Buches Ester in ein sogenanntes protokanonisches Buch Ester“ in der Theolog. Quartalschrift, 3. Heft S. 500 ff. Tübingen 1875.

Neteler, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther. Münster 1877.
Nöldeke, Die alttestamentliche Litteratur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, S. 81 ff. Leipzig 1868.
Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie. Freiburg i. B. u. Leipzig 1894.
—, Die kleinen Propheten. Göttingen 1897.
Or chadasch, Ein Commentar zum Buch Esther von R. Jehuda b. Bezalel Warschau 1870.
v. Orelli, „Ester" in Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. III. Aufl. (RE³). V. Bd. S. 527 ff. Leipzig 1898.
Öttli, Esther in „die geschichtl. Hagiographen" des Kurzgefassten Kommentars zu den heil. Schriften Alten u. Neuen Test. Nördlingen 1889.
Raleigh, The book of Esther. London 1880.
Rawlinson, The pulpit commentary. London 1880.
Rawicz, Traktat Megilla nebst Tosafot vollständig ins Deutsche übertragen. Frankfurt a. M. 1883.
Reiss, „Das Targum scheni zu dem Buche Esther" in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Krotoschin. S. 161 ff., 276 ff., 398 ff., 1876; S. 473 ff., 1881.
Reuss, Die Geschichte der hl. Schriften Alten Test. Braunschweig 1881.
Riehm, in „Studien und Kritiken". Gotha 1862. S. 407 ff.
Riessler, „Zu Rosenthals Aufsatz Bd. XV S. 278" in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XVI. Jahrg. S. 182. Giessen 1896.
Rosenthal, „Die Josephsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen" i. d. Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft, XV. Jahrg. S. 278 ff. Giessen 1895.
Lemaistre de Sacy, L'histoire d'Esther, trad. Paris 1882.
Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2 Bde. II. Aufl. Freiburg i. B. u. Leipzig 1897.
Sayce, An introduction to the books of Ezra, Nehemia and Esther. London 1885.
Scholz, „Die Namen im Buche Esther" in der Theolog. Quartalschrift, Heft II, S. 209 ff. Tübingen 1890.
—, Kommentar über das Buch „Esther" mit seinen „Zusätzen" und über „Susanna". 1892.
Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Test. II. Aufl. Giessen 1883.
—, „Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezars" in den Jahrbüchern für protest. Theologie, VII. Jahrg. S. 618 ff. Leipzig 1881.
Schultz, Die Bücher Esra, Nehemia und Esther. Bielefeld u. Leipzig 1876.
Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig. Bd. I: Einleitung und politische Geschichte, 1890; Bd. II: Die inneren Zustände, 1898; Bd. III: Das Judentum in der Zerstreuung u. die jüd. Litteratur, 1898. (3. Aufl.)
Schwab, Le Talmud de Jérusalem, trad. Paris 1878—1890.
Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums. Giessen 1892.

Smend, Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte. II. Aufl. Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen 1899.
Stade, Geschichte des Volkes Israel. 2 Bde. Berlin 1888.
Stave, Über den Einfluss des Parsismus auf das nachexilische Judentum. Haarlem 1898.
Strack, Einleitung in das Alte Test. V. Aufl. München 1898.
Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte. Halle a. S. 1895.
Swete, The Old Testament in Greek. Cambridge 1891.
Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. III. Aufl. Berlin 1897.
Willrich, Judaica, Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Litteratur. Göttingen 1900.
Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, herausgegeben von Franz Delitzsch und G. Schnedermann. II. Aufl. Leipzig 1897.
Wildeboer, „Das Buch Esther" im Kurzen Handkommentar zum Alten Test. 17. Abt. Freiburg i. B. 1898.
Zedner, Abraham, Aben Ezra's commentary on the book of Esther. London 1850.
Zimmern, „Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes" in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, XI. Jahrg. S. 157 ff. Giessen 1891.
Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden. Berlin 1832; II. Aufl. 1892.
—, in Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft, 27. Bd. S. 684 ff. 1873.

II. Der gegenwärtige Stand der Untersuchung.

Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Alten Testamentes hat darauf geführt, manche Gedanken und Stücke der Glaubens- und Gefühlswelt im Verlaufe der Entwicklung der israelitisch-jüdischen Religion, die ein christlich bestimmtes gesundes Denken und Gemüt befremden und kalt lassen, als zeitgeschichtlich bedingtes, oft auf ausländische Einflüsse zurückführbares oder einer geistig überholten Stufe religiösen Empfindens und Erkennens angehöriges Gut zu erweisen. Allein scharf und bestimmt ist zugleich auch das Recht einer solchen Betrachtung bestritten worden. Trotz ihrer guten Absicht brandmarkt man ihr Beginnen als eine Überhebung des Verstandes, stellt man ihr Werk als Zersetzung und Zerstörung hin und behauptet als ihren wahren, aber absichtlich verborgenen Zweck die Vernichtung der reinen Lehre.

Verteidigung gegen diese ungerechtfertigten Vor- und Einwürfe ist nicht am Platze. Die religionsgeschichtliche Untersuchung hat vielmehr entschlossen ihren Weg weiter zu gehen und besonders da einzusetzen, wo ein unbefangenes Christengemüt von selbst Anstoss nimmt und von vorne herein ihr recht geben muss, wo hingegen jene unwissenschaftliche Treue gegen die Gewohnheit, dem natürlichen Zweifel des christlichen Empfindens gegenüber, ihre Gründe für das Festhalten an der Tradition selbst erst darzulegen hat. Dazu bietet sich vor allem das Esterbuch als die Perikope des Purimfestes dar, ein Stück der jüdischen Religion, das einen Christen geradezu abstösst.

Eine Untersuchung über diese Schrift wird aber nicht bloss die Berechtigung religionsgeschichtlicher Kritik in der Bibel überhaupt erweisen, von grösserer Wichtigkeit werden ihre Ergebnisse für die Religionsgeschichte des späteren Judentums sein. Die Purimfeier, ihre Festgeschichte, die Gedanken und Gefühle, die beide anregten, gehören mit zu den Faktoren, die den religiösen Bestand der Zeit und Heimat Jesu ausmachten. Sie stellen die Punkte dar, an denen das Judentum auswärtigem Einfluss sich besonders geöffnet erweist. Hier werden seine synkretistischen Neigungen und Regungen klar nachzuweisen sein, besonders wenn ein Überblick über ähnliche Sagen und Geschichten die Ergebnisse bestätigt, die sich bei der Untersuchung der Purimsage herausstellen.

Eine Untersuchung kann aber nur dann übersichtlich und erfolgreich sich gestalten, wenn sie sich über ihr Verfahren, über den Weg klar ist, den sie einzuschlagen hat. Die religionsgeschichtliche Untersuchung hat bei jeder Einrichtung und jedem Stück des Überlieferungsgutes einer Religion zwei Fragen zu stellen und auseinanderzuhalten: 1. was ist dieses Stück dem Bekenner der Religion? 2. was lässt sich über seinen Ursprung, seine Entstehung aussagen? Schwieriger wird die genaue Einhaltung dieses Untersuchungsverfahrens da, wo irgend eine Einrichtung und dazu ein Bericht über ihre Entstehung gegeben ist. Vielfach wird zwar die Einrichtung und ihre Geschichte so mit einander im religiösen Bewusstsein verbunden sein, dass ihr Wert für den Bekenner der gleiche ist. Dagegen wird ebenso bestimmt die Frage nach dem beiderseitigen Ursprung kompliziert und nicht für beide immer in gleicher Weise zu beantworten sein. Die Einrichtung wird oft eine

andre Entstehung haben, als ihre Geschichte berichtet, und in noch mehr Fällen wird die Geschichte für eine schon bestehende Einrichtung erst nachträglich gegeben sein. Mithin ist bei Gelegenheit einer solchen Untersuchung zuerst die Vorfrage zu erörtern, ob die Geschichte der betreffenden Einrichtung thatsächlich einen urkundlichen Bericht von historischer Glaubwürdigkeit abgiebt. Im voraus ist hier auf einen sich leicht einschleichenden Fehler aufmerksam zu machen, nämlich auf den unlogischen Schluss, dass das Bestehen der Einrichtung für die Glaubwürdigkeit ihrer überlieferten Geschichte spräche. Weist nun diese Voruntersuchung die Inkongruenz der betreffenden Einrichtung und ihrer Geschichte nach, so scheidet sich die weitere Betrachtung von selbst in zwei verschiedene Fragestellungen. Es muss einerseits die wahre Entstehungsgeschichte jener Einrichtung zu geben versucht werden; auf der andern Seite muss man dem Ursprung ihrer angeblichen Entstehungsgeschichte nachspüren, dann aber auch die Frage beantworten, wie diese Geschichte ihre Bestimmung erhalten hat, die Entstehung einer Einrichtung zu beschreiben, wozu sie eigentlich gar nicht imstande ist.

Diesen Gang, den die religionsgeschichtliche Untersuchung einer Einrichtung in einer Religion und der für sie überlieferten Entstehungsgeschichte nehmen muss, hat man nicht stets konsequent eingeschlagen bei der Frage nach dem Ursprung des Purimfestes und der Bedeutung des Esterbuches, das seine Entstehung beschreiben will. Mit Stillschweigen sind hier diejenigen zu übergehen, die allein Wert darauf legen, die Bedeutung dieses Stücks jüdischen Glaubens für die christliche Religion zu erweisen. Ihnen wird am Schlusse zu begegnen sein, wo der Wert der Purimfeier und ihrer Festrolle für den Juden und Christen erörtert werden wird.

Unter den Untersuchungen über das Esterbuch ist J. S. Blochs Abhandlung „Hellenistische Bestandteile im biblischen Schrifttum“ von Grund aus verfehlt. Zunächst geht er gar nicht auf den Zusammenhang zwischen Purimfest und Esterbuch ein. Ferner heisst ein Buch als Tendenzschrift hinstellen noch nicht seinen Ursprung erklären, seine geistige Geburt beschreiben. Das Esterbuch, das den Völkern, unter denen die Juden zerstreut wohnen, feindlich gegenübersteht, soll von Leuten verfasst sein, die den Unterschied zwischen Juden und Heiden beseitigen wollen. Wie wenig solche Geschichtskonstruktion für das Verständnis bedeutet, sieht man

aus dem Resultate, zu dem Bloch gelangt. Trotzdem nach ihm das Buch als Tendenzschrift der Griechenfreunde, deren Bestrebungen auf die Hellenisierung der Juden abzielten, zu dem Zweck angefertigt ist, diese Partei vor dem nationalen Ungestüm der Makkabäer zu rechtfertigen, gelangt es gleichwohl durch die gesetzesstrengen Pharisäer zur Einführung als Perikope des Purimfestes. Trotzdem eine judenfeindliche Richtung der geistige Urheber des frei erdichteten Buches ist, hat es doch unvergänglichen Wert für das Judentum. — Ebenso einseitig ist die von Grätz aufgestellte Hypothese. Das griechische Fest der Öffnung der Weinfässer (πιθοιγία), das angeblich Ptolemäus Philopator aus Ägypten nach Judäa verpflanzte, soll zu Purim geworden, פורים der sonst nicht belegbare Plural von פורה „Kelter" sein. Einmal ist das griechische Fest „ein Fass- und kein Kelterfest" (de Lagarde), dann aber vergleiche man, wie 2. Makk. 6_7 über den Versuch des Antiochus, den Juden das Bacchusfest aufzuzwingen, gesprochen wird[1]).

Willrich, der neueste Bearbeiter der Purimgeschichte, nimmt an, dass das „zunächst für Alexandria bestimmte" erst griechisch geschriebene Esterbuch „zum Gebrauch für alle Juden, speziell die Palästinas ins hebräische übersetzt wurde". Er stützt sich auf die Bemerkung von Zunz (ZDMG XXVII. 684ff.), dass der Sprachgebrauch des Esterbuchs an die Mischna erinnere, und auf einen Scholtz, der mit Rücksicht auf seine Kirche „den massorethischen Text für den am meisten glossierten, am weitesten vom" — durch seine Kirche kanonisierten — „Original entfernten erklären" muss. Ferner glaubt er bemerkt zu haben, „dass die Fassung der LXX die ursprünglichste der uns erhaltenen ist, weil sie eine Reihe von Dingen viel schärfer uud korrekter zum Ausdruck bringt als irgend eine andre". „Kopien pflegen nicht besser zu sein als die Originale." Willrich als Historiker hat die feinen philologischen Bemerkungen Jakobs zu den LXX zum Buche Ester übersehen. Dieser weist eingehend „die Freiheit und Nachlässigkeit der LXX-Übersetzung und ihre häufigen aus mangelnder Sprachkenntnis

---

[1]) Natürlich ist auch für Grätz das Esterbuch eine Tendenzschrift der Makkabäerzeit. „Während das Buch Daniel für Fromme und Gläubige bestimmt war, so war das Buch Esther für Weltlichgesinnte und Kleingläubige geschrieben, um auch diese zum Ausharren zu bewegen" (a. a. O. S. 528). Daher wird „das religiöse Moment geflissentlich ferngehalten" (S. 540).

entspringenden Irrtümer“ nach (S. 270 a. a. O.). Auch hat Jakob bereits gezeigt, wie die LXX-Übersetzung „mit voller Deutlichkeit ägyptische Verhältnisse, ägyptische Einrichtungen, ägyptisch-griechisches Sprachgefühl wiederspiegelt“ (S. 280ff.). „Besonders aber sind Titel und Ämter des persischen Reiches fast durchgängig durch solche des ptolemäisch-ägyptischen wiedergegeben“ (S. 283). Also wird es dabei bleiben, dass der hebräische Text Original, der griechische Kopie ist, solange in einer auf persischem Boden spielenden Geschichte persische Verhältnisse und Lehnwörter (vergl. Driver a. a. O. S. 521) natürlich, ptolemäisch-ägyptische unnatürlich erscheinen und auf eine Bearbeitung schliessen lassen. Endlich hat Willrich פורים als die „Landloose“ (κληροι) gedeutet, der Verf. hatte „sicherlich die Militärkolonien der Oniasjuden vor Augen mit ihren Landloosen und sonstigen Kompetenzen“ (S. 25). Möglich wäre ja, dass der Übersetzer des hebräischen Textes auch hier seine ägyptischen Verhältnisse im Auge gehabt hat, wenn er nicht φρουραια (ich erinnere an das ihm vorschwebende aramäische פוריא) in der unten (S. 78) dargelegten Weise gebildet hat. — Die Darlegungen Willrichs über das Esterbuch wären völlig einwandfrei, wenn er sich nicht hätte verleiten lassen, Beobachtungen, die wohl für die in Ägypten entstandene (Jakob a. a. O. S. 287) griechische Übersetzung und ihre vom hebräischen Text sich entfernende Darstellung stimmen mögen, auf die Purimsage und das Purimfest überhaupt zu beziehen und zur Erklärung ihrer Entstehung zu verwenden. Wie Willrich es zeichnet, so mag der geschichtskundige ägyptisch-jüdische Übersetzer des hebräischen Esterbuchs sich dessen Erzählungen gedeutet haben, wenn er sie mit der Geschichte seines Landes verglich. Willrichs Arbeit gilt also nur für die einstmalige Bedeutung des Esterbuchs in Egypten. Aus der Bedeutung einer religiösen Erscheinung darf man eben nicht ohne weiteres ihre Entstehung erschliessen wollen.

Während in den bisher besprochenen Arbeiten griechischer Einfluss behauptet wird, für den im Esterbuche selbst nicht ein Wort spricht, hat de Lagarde auf seine persische Gewandung Wert gelegt. Er hat einen Zusammenhang zwischen dem persischen Farwardîgânfeste und dem Feste nachzuweisen gesucht, dessen Perikope das Esterbuch ist. Doch nur zwei äussere Gründe lassen sich hier geltend machen, wie Grüneisen (a. a. O. S. 188—189) richtig gesehen hat: beide Feste liegen zeitlich nicht zu weit von

einander entfernt; an beiden Festen besteht die Sitte, einander Geschenke zu schicken. In phantasievoller Schilderung geht de Lagarde (Purim S. 53ff.) von dem eigentlichen Sinne jenes Festes aus: „Am Ende des den Gewässern geweihten Monats lagen im alten Erân die fünf Tage, an denen auch die Toten den Segen des Quellpunkts des Lebens spüren (der ist oben auf dem Berge, wo Ardvîçûra Anâhita in huldvollem Walten wohnt); in Gemeinschaft mit den Lebenden thun sie es. Gemeinsame Feier vereint die Abgeschiedenen und die noch über der Erde Weilenden. . . . Die Jahrhunderte gingen über Erân dahin. Nicht mehr einsame Hirten, Jäger und Bauern wohnten in dem hellen Lande. Die Kultur kam: mit ihr kamen die Laster. Das Fest der Toten, die uns leben und mit uns leben, wird in Erân sich verändert haben, wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten sich in Deutschland änderten und ändern. . . . Und der Name jenes Festes wird Vokabel. Die Vokabel wandert wie ein Ballen Ware. Sie deckt fremdes Gut. Was an dem ragenden First einer Hochalpe Erâns an Ahnungen erwachsen war, steckt schliesslich, widerlich entstellt, in den dunklen, spezereidurchdufteten Stuben der Judengassen Europas. Geblieben ist der Name der Urzeit, geblieben das Fressen und Saufen des persischen Mittelalters, hinzugekommen der Hass gegen alles, was nicht ist wie die Feiernden, verloren die Seele.“ Wie hieraus ersichtlich ist, hat de Lagarde seiner Vermutung einen sprachlichen Unterbau gegeben. Er hat behauptet, „dass pûr erst erweicht ist aus einer älteren Form mit h, bezw. einer noch ursprünglicheren mit ẖ als mittlerem Radikal“ (Nowack, a. a. O II. S. 198). Im Arabischen ist der Name für Purim fuhrun oder fuẖrun, im Mandäischen findet sich פוהרא ‘Mahl’, im Syrischen פוהרא. So hat sich de Lagarde lediglich auf die Untersuchung über den Ursprung des Purimfestes, für das Esterbuch aber nur auf den Hinweis beschränkt, dass ihm keine geschichtliche Glaubwürdigkeit zukomme. Für die Scene Est. 6, ff. bemerkt er: „Die Phantasie der Legendisten Israels hat die Farben für den Ritt des Haman und Mardochai von dem Bilde des Kûsa hergenommen, ihnen half zu ihrer dummen Combination, dass Purim in den Adar fällt und Kûsa im âḏar reitet“. Mithin trifft die überaus lehrreiche Arbeit de Lagardes von vorne herein der Vorwurf, dass ihre Untersuchung nicht streng methodisch durchgeführt, daher unvollständig ist und keine dauernd befriedigende Antwort ergiebt. De Lagarde hat das

später selbst empfunden (Göttingische Gelehrte Anzeigen 15. Mai 1890 S. 403 Anm. 1). Als sein Verdienst aber bleibt der Nachweis, dass in der persischen Sprache kein Wort existiert, von dem hebräisch pûr = Los abgeleitet sein könnte. Damit sind endgültig all die Versuche abgelehnt, die auf diese Ableitung hin Persien als die Heimat des Purimfestes behaupten. — Hitzig (a. a. O. S. 279ff.) ging bei der Ableitung von Purim auf die Parther zurück: „Die Parther scythischen Stammes mochten Wörter wie pûr Los, Agha, wovon vielleicht Agagi (Est. 3_1) mitbringen. . . . Der Erzählung dürfte eine Thatsache spätrer Tage, etwa aus der ersten Arsacidenzeit, ein Ereignis, dessen Epoche Neujahr war, zu Grunde liegen und das Buch selbst wäre erst dann verfasst, als man um diese selbst und um diejenige des Ereignisses nicht mehr recht Bescheid wusste. Beabsichtigt mit dem Schriftchen wurde, die im Partherlande aufgebrachte Festfeier. . . . gesamter Judenschaft in allen Landen zu empfehlen.“ Vergl. auch noch ähnliche Erklärungen von Fürst und Meyboom.

Nachdem so der persische Kalender erschöpft war, hat Zimmern babylonische Festzeiten und Festgeschichte zur Erklärung herbeigezogen. Dazu ist es ihm gelungen, de Lagardes sprachliche Beweisführung zu Gunsten seiner Ableitung des Wortes aus dem Semitischen ihm zu entwinden. Er hat durch Hinweis auf das babylonische puḫru „Versammlung“ pûr als ein semitisches Wort nachzuweisen gesucht, das, ähnlich wie lat. coena (= κοινή), convivium und deutsches „Mahl“, im Syrischen die Bedeutung „Mahl“ angenommen hat. Cornill (a. a. O.[2] S. 255) hat dagegen mit Recht gefragt: „Wenn im Babylonischen der härteste Kehllaut in dem Worte stand und sich noch im syrischen פוחרא rein erhalten hat, wie konnte er im Hebräischen verschwinden?“ Dazu schreibt Jensen an Wildeboer (a. a. O. S. 173—174): „פור soll Los heissen. Im Assyrischen ist pūru oder būru jetzt wenigstens in der Bedeutung „Stein“ gesichert. Die Etymologie von גורל und griechisch ψῆφος lassen vermuten, dass darum פור ein babylonisches Lehnwort ist.“ Nachdem Zimmern diese Ableitung von pûr gegeben hat, zeigt er, dass puḫru bei den Babyloniern der technische Ausdruck für die Götterversammlung am Neujahrstage unter dem Vorsitz Marduks ist. Dort bestimmte Marduk die Geschichte des anbrechenden Jahres. „Diese Götterversammlung zur Schicksalsbestimmung fand statt in einem besonders geweihten Raume

des Tempels Esagil (in Babylon), der den sumerischen Namen Duku, d. i. das herrliche Gemach, trug“ (Zimmern, a. a. O. S. 161). Dieser Raum Duku war ein Teil des grösseren Raumes Ubšugina, des Raumes der Versammlung, des Raumes des puḫru. Nun waren aber diese Räume im Stadttempel zu Babylon nur „Nachbildungen des eigentlichen Duku im eigentlichen Ubšugina“ (Zimmern a. a. O. S. 162). Die Babylonier nämlich haben sich „irgendwo unter dem Berge des Ostens oder im Osten der Erde.... einen Raum gedacht mit einer Kammer darin, worin sich die Götter, vielleicht auch sonst und zu aller Zeit, bestimmt aber zu Jahresanfang zusammenfanden, um dort unter Marduks Präsidium über die Geschicke des Landes zu beraten“ (Jensen, Kosmologie S. 241). „Was so alljährlich im Frühling zu Jahresanfang geschah, das übertrug der Babylonier auch auf den Anfang der Weltgeschichte, auf die Zeit der Schöpfung, den Beginn des Weltentages, des Weltenjahres“ (Zimmern, a. a. O. S. 162, cf. dazu Jensen, Kosmologie S. 241 ff.). In dem „vorgeschichtlichen“ Ubšugina wurden für Marduk damals die Geschicke bestimmt. Die zu diesem Zweck berufene Versammlung heisst im Weltschöpfungsepos geradezu puḫru. Marduk ist „der das puḫru der Götter veranstaltet“. Die Babylonier begingen zur Feier dieses Vorgangs in der Götterwelt, der abbildlich in ihrem Stadttempel geschah und für die Geschichte ihres Landes so hochbedeutsam war, ein Fest, Zagmuku oder Akitu genannt (cf. Zimmern, a. a. O. S. 160, Jensen, Kosmologie S. 87). Es war ihr Neujahrsfest. Wichtig ist, dass wir gerade von Nebukadnezar bis auf Naboned herab Schilderungen der Festfeier besitzen. Es war ein Freudenfest, dessen Mittelpunkt der Marduktempel war. Anspielungen auf die bei dieser Gelegenheit stattfindenden Festzüge finden sich im Deuterojesaia 45_{20}, 46_{1} (cf. Delitzsch im CB S. 572). Soweit Zimmern; er schliesst seine Ausführung: „Obwohl wir noch keine direkte inschriftliche Notiz darüber haben, so liegt es doch äusserst nahe, anzunehmen, dass die babylonische Schöpfungslegende, in welcher Marduk eine so hervorragende Rolle spielt, gerade am Marduktage, dem Neujahrsfeste, in besonderem Masse in aller Munde war, dass sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, gleichsam die Perikope des Zagmukfestes bildete.“ Auf den kultischen Gebrauch des epischen Schöpfungsberichtes weist sein lyrischer Schluss hin, auch spricht der lyrische Schöpfungsbericht dafür, der die Einleitung einer Be-

schwörungsformel bildet. — Von diesem babylonischen Feste und seiner „Perikope“ leitet also Zimmern das jüdische Purimfest und den Bericht des Esterbuches über seine Entstehung her, wobei er auch den Schwierigkeiten zu begegnen weiss, die der Ausdruck ימי הפורים und die zeitliche Differenz beider Feste bereitet. Zimmerns Ausführung ist methodisch einwandfrei, dagegen, wie wir gesehen haben, nicht so seine Ableitung von pûr. Es bleibt ferner die Frage unerörtert, ob es überhaupt denkbar sei, dass die Juden ein fremdes Fest so unmittelbar und für alle gültig aufgenommen haben können. Endlich ist das Problem nur angedeutet, nicht gelöst, dass die babylonische Schöpfungs-, bezw. Neujahrslegende zum Esterbuche umgeformt sei.

Dem Mangel der Aufstellungen Zimmerns hat Jensen durch seine Darlegungen abzuhelfen sich bemüht. Von ihm selbst liegen leider nur Andeutungen im Rahmen einer grösseren Arbeit vor (Elamitische Eigennamen). Auf Grund von Privatbriefen haben Nowack und Wildeboer eine gedrängte Ausführung seiner Ansicht geben können. Auch Jensen hält an der Identität des Purimfestes mit dem zu Jahresanfang gefeierten Schicksalsfeste fest. Trotzdem hat er die obenerwähnte abweichende Erklärung von pûr gegeben. Darauf führt er die Esterlegende auf das „zum Nationalepos der Babylonier“ gewordene „Gilgamíš-Epos“ zurück. Dabei gelingt es ihm, fast sämtliche Namen des Esterbuches aus der babylonisch-elamitischen Götterwelt zu belegen. Auch Jensen hat die Möglichkeit der Herübernahme eines ausländischen Festes von den Juden nicht erklärt. Der Zusammenhang zwischen Purim und dem babylonischen puḫru ist durch die neue Etymologie, daher wohl auch die Gleichung Zimmerns ימי הפורים = ûmê puḫru, Tage der Versammlung, aufgegeben. Mithin hat sich Jensen selbst für seine Behauptung, dass Purim das babylonische Schicksalsfest sei, einer bedeutenden Stütze beraubt. Die gleiche Folge hat auch seine Ableitung der Esterlegende von dem „babylonischen Nationalepos“ anstatt von der „Perikope“ des Zagmukfestes, „da sich das Volk daneben noch mehr erzählt haben könne“. Auch er lässt es bei Andeutungen bewenden, wie jenes Epos zur Esterlegende geworden sei. So wird man sich nicht so ohne weiteres wie Wildeboer zu dem Urteil verstehen können, dass Jensens Hypothesen wirklich am besten den Ursprung von Purim erklären (a. a. O. S. 175).

Gunkel, der sich an Jensens Andeutungen anschliesst, hat

kurz die Methode gezeichnet, wie man aus der heutigen Esterlegende nach Abzug des Persischen — „natürlich nur vermutungsweise“ — die ursprüngliche Gestalt des babylonischen Mythus, aus dem sie erwachsen ist, zu rekonstruieren versuchen kann. Danach habe Jensen richtig erkannt, dass in jenem Mythus „eine uralte Befreiung Babyloniens vom Joche der Elamiter nachklingt“. Von den übrigen Gleichungen Jensens dagegen sagt er, sie seien nicht glücklich gewählt. Der alte Mythus hat nach ihm den Sieg der babylonischen Götter über die elamitischen behandelt. „Dabei ist das Eigentümliche, dass die rettende That nicht durch Marduk geschehen ist, sondern durch Ištar. . . . Ištar hat den Haman bei einem Gastmahl in die Hand seiner Feinde gegeben; darauf fiel das ‚Mardukvolk‘ über seine Bedränger her . . . Marduk wird durch Hamans Untergang der König.“ Gegen Gunkels Konstruktion ist einzuwenden, dass sie einen Mythus als Grundlage des Esterbuches behauptet, dessen Existenz er nur mutmasst, anstatt zu untersuchen, ob nicht die Juden an uns bereits bekannte babylonische Mythen sich angeschlossen haben. Dazu hat er garnicht eine von de Goeje gemachte, später zu erörternde Bemerkung berücksichtigt, die für die Einleitung der Estergeschichte hochbedeutsam ist.

Einen von den bisher aufgeführten gänzlich verschiedenen Erklärungsversuch, der mehr die vormalige Bedeutung des Purimfestes für den Juden ins Auge fasst, hat Schwally im Anschluss an seine Resultate über die Urreligion Israels unternommen (a. a. O. S. 42 ff.). Purim ist ihm „ein verkapptes Totenfest“. Äusserlich hat er sich sowohl der Zusammenstellung de Lagardes von Purim mit den persischen Farwardîgântagen wie der Zimmerns mit dem Zagmukfeste angeschlossen. An sich ist gegen das Recht einer solchen Erklärung nichts einzuwenden. Die Gründe Schwallys haben jedoch durch die Bemerkungen Grüneisens, die er ihnen ebenfalls in einer grösseren Arbeit (a. a. O. S. 187 ff.) widmet, viel von ihrer Überzeugungskraft verloren.

Dieser Überblick über die Arbeiten, die sich mit der Deutung von Purim und Esterbuch beschäftigen, zeigt uns, dass die Untersuchungen noch nicht als abgeschlossen, als zu endgültigen Ergebnissen führend gelten können. Die meisten haben nicht eingehend und gleichmässig genug das Verfahren religionsgeschichtlicher Untersuchung zur Anwendung gebracht. Daher ist entweder die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Purimfestes

oder die Frage nach der Entstehung des Esterbuches und nach dem Grunde seiner Verwendung als Perikope dieses Festes zu kurz gekommen. Man hat sich zum Teil nur mit dem Aufweis von Erzählungen begnügt, die irgendwie eine Verwandtschaft mit der Estergeschichte vermuten lassen, ohne eine Zeichnung ihrer Entwickelung aus jenen Erzählungen zu versuchen. Dabei hat man sich grösstenteils einseitig nur auf den Nachweis ausländischer Erzählungen beschränkt, ohne die Frage in Betracht zu ziehen, ob nicht auch bereits zum jüdischen Besitz gewordenes Sagengut hier irgendwie beteiligt sei. Das Verhältnis der hier vorliegenden Geschichte zu anderen sonst noch überlieferten jüdischen Erzählungen verwandter Art hat man noch nicht untersucht. Dass man das Datum des Festes meistenteils nur als nebensächlich oder erst in zweiter Linie berücksichtigt hat, obwohl die ganze Purimgeschichte auf dieses Datum in bestimmter Weise hinzielt, liegt mit an einem letzten Mangel, den die genannten Arbeiten an sich tragen. Man hat, ohne weiteres von dem Bestande des Esterbuches ausgehend, direkt die Frage nach dem Ursprunge der Estergeschichte und des von ihr angeblich ausgehenden Festes erörtert. Damit stellt man sich aber von vorne herein auf einen unsicheren Boden. Eine Kritik des uns im Esterbuche dargebotenen Überlieferungsbestandes hat definitiv festzustellen, ob dieser Bestand in sich so einheitlich und abgeschlossen ist, dass wir ein Werk aus einem Guss vor uns haben, oder ob er nicht noch Spuren zeigt, dass er das Resultat einer allmählichen Entstehung ist. Je nach dem Ergebnis dieser Kritik wird auch die weitere Untersuchung über Purim und seine Festrolle zu einem verschiedenen Ende kommen.

Da besonders diese Arbeit am Esterbuche zu dem angedeuteten Zwecke noch nicht unternommen, ein definitives Ergebnis aber aus den bisherigen Untersuchungen noch nicht erwachsen ist, so ist eine erneute Untersuchung über Purim und die Purimsage, die die Vorarbeiten nicht bloss zu verwerten, sondern von ihnen auch zu lernen bestrebt ist, nicht überflüssig, sondern vielleicht gerechtfertigt[1]).

[1]) Zuvor ist auf das Berechtigte des Ausdruckes „Purimsage“ hinzuweisen. Es wird fast allgemein die Ungeschichtlichkeit der Estererzählung anerkannt. Gegen diese Behauptung, die mit unwiderlegbaren Gründen meisterhaft besonders von Kuenen (a. a. O. I_2 S. 205 ff.) bewiesen worden ist, dass hier höchstens eine Wiederholung dieses Beweises gegeben werden könnte — nur

III. Komposition des Esterbuches.

Schon seit langer Zeit haben viele, die auf das Esterbuch zu sprechen kamen, auf einzelne Widersprüche hingewiesen, die sich im Aufbau und der Darstellung der Einzelheiten zeigen, ohne ihnen

---

das Resultat der folgenden Untersuchung über das Esterbuch wird wohl noch einen weiteren Grund abgeben — hat man in der bereits S. 7 vorbemerkten unlogischen Art zum Beweise der Historizität der Erzählung schliesslich nur noch den Hinweis auf das Purimfest selbst ins Feld geführt. „Die Hauptstütze der Geschichte", sagt v. Orelli am Schlusse seiner Auseinandersetzung mit denen, die die Geschichtlichkeit der Erzählung anfechten (RE³ V S. 530), „liegt unverkennbar in dem Purimfeste selbst, welches in lebendigem Zusammenhange mit jenen Ereignissen von den Juden so angelegentlich begangen wurde." Wie unlogisch solches Beweisverfahren ist, zeigen Vergleiche mit ähnlichen Festen. Lässt sich denn aus der Einrichtung und Feier vieler Heiligenfeste in der katholischen Kirche beweisen, dass all die Legenden, die den Anlass dazu hergegeben haben, einmal wirklich geschehene Begebenheiten berichten? Reuss (a. a. O. S. 586) weist „eine ganze Reihe solcher Feste im christlichen Kalender" nach, „die sich auf rein imaginäre Vorgänge beziehen". — Bemerkenswert sind auch die Versuche, auf Grund unserer Einsicht in die altorientalischen Verhältnisse oder durch Hinweis auf ähnliche Zustände des Morgenlandes im Mittelalter und in der Neuzeit die Geschichtlichkeit des Buches Ester zu verteidigen. Allein schon der Umstand, dass man heutige Zustände mit seiner Schilderung in Parallele setzen kann, zeigt, dass überall dort, wo das Esterbuch sich anscheinend genau über die Sitten und Gebräuche der persischen Könige und ihrer Höfe unterrichtet erweist, Dinge vorliegen, die bei der konservativen Natur des Orients zu allen Zeiten sich gleich geblieben sind und daher für die volkstümliche Anschauung zu dem Bilde vom Leben und Treiben eines orientalischen Herrscherpalastes gehören. In vieler Beziehung aber, besonders in den Einzelheiten, verrät das Esterbuch völlige Unbekanntschaft mit den altpersischen Zuständen.

Endlich hat Herzfeld (a. a. O. S. 3 ff. u. 363 ff.) einen vermittelnden Weg einschlagen wollen, indem er in dem Esterbuche einen historischen Kern von einer sagenhaften Umkleidung absonderte. Er hält die Einleitung, 3_9, 5_4 bis 6_{14}, 7_9 für erdichtet, hauptsächlich deshalb, weil hier das „Providentielle" zu sehr hervortrete. Allein gegen dieses Verfahren hat Kuenen (a. a. O. I_2 S. 208) mit Recht geltend gemacht, dass es sich dabei nur um ein Geschmacksurteil handelt. Man kann nichts weiter für die Geschichtlichkeit der ausgewählten Stücke anführen, als dass sie „weniger unwahrscheinlich" erscheinen. Gegen sie erheben sich dazu noch dieselben Bedenken wie gegen das ganze Buch. Man „tritt trotzdem für den Inhalt des Buches so gut wie gänzlich ein".

jedoch auf den Grund zu gehen und die nahe liegenden Konsequenzen aus ihnen zu ziehen. Michaelis (zitiert bei Bertheau a. a. O. S. 362) bereits bemerkte die Änderung der hebräischen Schreibart am Ende des Buches von 9_{17} an, „ohne jedoch sagen zu können, wie dies zugehe". Ähnlich sagt Calmberg über 9_{17} ff.: cum primum hunc librum legerem atque ad hunc versum venissem, in aliam prorsus regionem mihi videbar delatus .... Quare suspicari licet ab hoc versu usque ad finem capitis decimi orationem esse interpolatam. Bertheau[1]) (a.a.O. S. 361ff.) findet in „1—9_{19} u. 10 eine durchaus geordnete, in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel fortschreitende Erzählung", während es ihm nicht denkbar ist, „dass der Verfasser obiger Kapitel die Nachträge 9_{20-32} seiner streng einheitlichen Erzählung einverleibt habe, zumal da der Inhalt der Nachträge mit seinem Berichte und seiner Angabe über die Festfeier nicht übereinstimmt." Er sieht in diesen angefochtenen Versen einen „Nachtrag aus einem andern, vielleicht nur in engen Kreisen bekannten Purimbuche in das bekanntere Esterbuch." Noch weniger will v. Orelli aufgeben, der in 9_{29-32} eine „Dublette" zu den vorhergehenden Versen erblickt, „die (vielleicht aus einem andern Purimbuche) hinzugekommen sei" (RE[3] V. S. 527 ff.). Scheinbar am radikalsten ist Scholz, ein katholischer Exeget, dessen Erklärung den Beweis erbringen soll, „dass die ganzen Kapitel 1, 2, 8, 9 und umfangreiche Teile der übrigen Kapitel von späterer Hand sind, so dass als ursprünglich nur eine Erzählung von dem Umfange wie Susanna bleibt." Allein dieser radikale Standpunkt, der sich trotz seiner längst abgethanen allegorischen Auslegungsmethode so hoch über das Tridentinum zu erheben scheint, sinkt alsbald in sich zusammen und wird nach hochtönenden Worten „der gesamten protestantischen Exegese" gegenüber zu einer gläubig-gehorsamen Beugung unter die allgewaltige Lehrvorschrift der Kirche. Wohl sind für Scholz die Estererzählungen aus einem winzigen Geschichtchen entstanden, aber „alle späteren Bemerkungen und Glossen bringen nicht neue Gedanken und Momente, ihrer Bestimmung entsprechend, sondern das Gesagte wiederholt sich in den verschiedensten Wendungen .... synonyme Darstellungen reihen sich an einander, dass der Leser den Eindruck empfängt, als

---

[1]) An Berthau schliesst sich F. W. Schultz an; vergl. Kuenens Einwände gegen obige Ansicht in Anm. 2, S. 32.

ob er eine stetig sich fortentwickelnde Geschichte läse.“ Mit Hülfe dieses kritischen Kunststückchens zielt Scholz von der einen Behauptung weitgehendster allmählicher Komposition aus durch die andere Behauptung, dass alle Zusätze nur den Zweck haben, den Grundstock zu wiederholen, thatsächlich auf den Erweis des durch die erste in Frage gestellten Rechtes seiner Kirche ab, die gesamte apokryphische Tradition der LXX zu kanonisieren. Was von Scholz, das gilt auch von seinem Vorgänger Neteler, der ebenfalls auf den Erweis des Vorzugs der LXX vor dem hebräischen Texte bedacht ist, daher diesen als Auslese eines in der LXX noch erhaltenen, von der jüdischen Synagoge verworfenen hebräischen Esterbuches ansieht. Demnach würde, da jene Abtrennung des ursprünglichen Esterbuches vom Kanon in Jamnia 90 n. Chr. geschehen sein soll, unser hebräische Text, die „zweite Purimschrift“ (9_{29}), frühestens im zweiten Jahrh. n. Ch. entstanden sein. In ihm wäre die in Jamnia angeblich ausgesprochene Notwendigkeit erfüllt, den religiösen Charakter des Festes und Buches zurückzudrängen. Die griechische Übersetzung des ersten Esterbuches soll aber bereits im dritten vorchristlichen Jahrhundert entstanden sein (theol. Quartalschrift S. 505). Diese in sich haltlosen Behauptungen sind nur darum gemacht, damit „es sich deutlich herausstelle, wie sehr die Kirche recht hat, wenn sie an ihrer eigenen Überlieferung festhält und die jüdische Überarbeitung aus der Zeit des Christenthums nicht als massgebend anerkennt.“

Man traut also vielfach, auch auf konservativster Seite (vergl. dagegen Keil a. a. O. S. 603ff.), nicht mehr der strengen Einheitlichkeit, mit der das Esterbuch uns entgegentritt. Es erscheint hier zwar eine auf den ersten Blick künstlerisch abgeschlossene Handlung, die sich stetig steigernd den Leser in Spannung erhält. Fast dramatisch ist das Ganze aufgebaut, so dass man von einer Peripetie[1]) im Buche Ester geredet hat, sogar den Stoff dramatisch zu behandeln wagen konnte. Bezeichnend gerade für unsere Schrift ist es, dass an dem Feste, das sich angeblich auf sie gründet, die Juden, die doch sonst dem Drama fremd geblieben sind, zu dramatischen Vorführungen neigen. Trotzdem verschwindet dieser

[1]) So Horowitz. Alle dunklen Stellen werden mit der Begründung entschuldigt, dass sie, für den Leser nicht sichtbar, auf den Hintertreppen eines asiatischen Hofes sich abspielen.

Eindruck, den man zuerst empfängt, sofort, sobald man bei genauerer Betrachtung auf die vielen Widersprüche stösst, die ein einziger Schriftsteller nicht hätte begehen können. Leider lassen sich diese Beobachtungen fast garnicht durch einen sprachlichen Beweis stützen, wie ihn etwa die Pentateuchkritik mit Erfolg führt; denn unsere Schrift ist in später Zeit entstanden und muss schnell ihre jetzige Gestalt gewonnen haben. Noch ein anderes Moment stützt an sich schon meine Auffassung von der Komposition des Esterbuches. Es ist eine allgemein anerkannte Thatsache, dass sowohl die LXX mit der Vetus Latina und Josephus wie die Targume und die Peschîtthâ unser hebräisches Buch als Grundlage haben (vergl. Bertheau a. a. O. S. 364ff., Jakob). Nur sind sie nicht bei der einfachen Geschichte stehen geblieben, sondern haben auf ihrem Grunde durch geeignete Zusätze weitergebaut. Es lässt sich also hier ausdrücklich feststellen, dass man sich mit dem Stoff des Esterbuchs ausbauend und weiterbildend beschäftigt hat. Es erhebt sich daher sofort die Frage, ob denn wirklich die hebräische Schrift, die Grundlage der LXX und Targume, die Grundgestalt der Esterlegende oder ob nicht hier ein ähnlicher Schritt von einer Urgestalt hin zu unserm Buche nachweisbar sei, wie er durch LXX und Targume vom Esterbuche aus vollzogen ist.

Zur Beantwortung dieser Frage setze ich bei einem Stück ein, an dem sich am leichtesten exemplifizieren lassen wird. Es ist dies 2_{19-23}, die Erzählung der Entdeckung einer Verschwörung durch Mordechai. Dass hier gerade ein Lieblingszug der Purimgeschichte vorliegt, ersehen wir aus der LXX (I_{10} ff.), die uns noch eine andere Version derselben mitteilt. Diese unterscheidet sich von unserer Fassung nur durch Angabe einer anderen Gelegenheit, bei der die Entdeckung stattfindet, durch die Mitteilung der Berufung des Juden in des Königs Dienst und durch den Bericht, dass Haman ihn dieser Angeberei wegen hasst. Die Namen der Verschwörer sind die korrumpierten Namen der hebräischen Erzählung, wie noch zuletzt Ryssel (in Kautzsch API S. 201) erwiesen hat. Dieses Schwanken der Namen, das zur Verdoppelung der Entdeckungsgeschichte geführt hat, lässt vermuten, dass gerade sie noch nach der Fixierung der stabilen Berichte Gut einer neben ihnen bestehenden Tradition gewesen, also ihnen gegenüber als sekundärer Bestandteil zu betrachten sei. — Diese Vermutung lässt sich noch weiter begründen. Zunächst wird V. 19^a das Unglaub-

liche berichtet, dass dem Könige nach formell vollzogener Gattinwahl noch ein zweites Mal Jungfrauen zusammengebracht werden. Hierzu[1]) schreibt das Targum scheni (nach Cassel S. 265): „Dies geschah nur, weil Ester im königlichen Palaste war, und der König sie mehr als alle Frauen liebte und ihr die königliche Krone aufgesetzt hatte. Denn es sprachen die Herren zum Könige: „Wenn du haben willst, dass Ester dir ihr Volk und ihre Herkunft angebe, so errege ihre Eifersucht durch andere Frauen, und dann wird sie dir schon beides entdecken.“ Clericus denkt sich: „primum congregatae videntur in varias provincias, deinde Susa, antequam in Gynaeceum regium intromitterentur“, während Grotius deutet: „est επανοδος (retrogressio), referendum enim hoc ad illa quae supra 2_2“ (beide zitiert bei Bertheau a. a. O. S. 405). Keil behauptet, dass „auch nach Erwählung der Ester zur Königin bei der herrschenden Sitte der Polygamie noch eine zweite Zusammenbringung von Jungfrauen stattgefunden habe“ (a. a. O. S. 631; ähnlich Vulgata, wie Rawlinson, Schultz, Cassel). Neteler endlich bemerkt: „In der Zwischenzeit (der griechische Feldzug des Xerxes lag nach ihm zwischen 2_{1-4} und der Auswahl Esters) waren vielleicht einige der früher zusammengebrachten Mädchen zu sehr gealtert oder gestorben, so dass eine abermalige Auswahl angeordnet wurde.“ Andererseits hat Bertheau (a. a. O. S. 406) שנית als „wiederum“ fassen wollen; doch entfernt man damit nicht, wie z. B. Gen. 41_5 zeigt, die Bedeutung das „zweite Mal“. Auch weist בהקבץ nicht auf V. 11 u. 14 zurück, sondern ganz deutlich auf den Vorgang, wie er V. 3 u. 8 mit demselben Ausdruck gekennzeichnet und oben angedeutet worden ist. Diese eine nicht recht denkbare Angabe enthaltende Einleitung macht das folgende Stück selbst verdächtig. Der es eingefügt hat, wusste nicht recht, wie er es einordnen sollte, und sein wenig glücklicher Griff macht sein Thun noch heute sichtbar. Ebenso verdächtig ist V. 20. Einerseits macht er die Darstellung schwerfällig, er unterbricht das Gefüge des Satzes, so dass 19^b in 21^a noch einmal wörtlich wieder aufgenommen ist; andererseits ist er die Wiederholung einer kurz vorher (V. 10)

---

[1]) Im folgenden sind möglichst alle Versuche, die hier vorliegende Schwierigkeit zu überbrücken, angeführt, um ein Beispiel ihrer Art, ihrer Gründe und ihrer Überzeugungskraft zu geben; in der weiteren Untersuchung ist das nicht mehr in gleichem Masse geschehen.

gemachten Mitteilung, die unmöglich schon dem Gedächtnis des Lesers entfallen sein kann. Ausserdem trifft es hier anscheinend garnicht mehr zu, dass Esters Herkunft durchaus geheim geblieben ist. Der stets nach dem Befinden seines Mündels sich erkundigende Jude müsste schon an sich aufgefallen sein, wenn sein intimes Verhältnis zu der Königin nicht ausdrücklich $4_{4,13}$ als dem Dienstpersonal bekannt erzählt würde. Endlich ist V. 10 durchaus als Motivierung von V. 9 verständlich, während dies nicht von V. 20 für unsere Geschichte gilt[1]). Die weitschweifige Ausdrucksweise unseres Verses, der nicht bloss auf 2_{10}, sondern bis auf 2_7 zurückgreift, um möglichst Fühlung mit dem Vorhergehenden zu gewinnen, zeigt das Sekundäre der Entdeckungsgeschichte dem Zusammenhange gegenüber. Allerdings sind in V. 21 קצף und שלח יד ב dem Esterbuche geläufige Ausdrücke (1_{12}; 3_6; 8_7; 9_2), doch im Alten Testamente nicht ungewöhnliche; dazu steht קצף hier in der einzigartigen Bedeutung der revolutionären Gesinnung. Den weitaus schwierigsten Punkt des ganzen Stückes bildet V. 22^b. Es ist ganz undurchsichtig, wie sich der Erzähler die Ausführung dieser Mitteilung Esters an den König im Namen Mordechais gedacht hat. Zunächst wie ist Ester dazu gekommen, durch ihren Vetter überhaupt Kunde zu erhalten? Hat das Dienstpersonal, wie in 4_4 ff. hülfreiche Dienste geleistet? Aber das widerspräche V. 20. Oder hat Mordechai es seinem Mündel persönlich berichtet? Das schliesst die orientalische Sitte aus, wie sie nach 4 dem Esterbuche bekannt ist: Ester kann nicht persönlich mit Mordechai verhandeln. Ferner widerspricht der kurze Bericht: „Ester sagte es dem Könige“ durchaus der Art und Weise der Erzählung, das Hofzeremoniell bei jedem Erscheinen der Königin vor ihrem Gemahl auf das eingehendste zu beschreiben. Wenn nach der ausführlichen Darlegung desselben in 4_{11} trotzdem 5_1 ff. u. 8_3 ff. die genaue Schilderung bringen, so hätte hier vor allem an der Stelle, wo zum ersten Male das Hintreten der Königin vor ihren Gemahl erzählt wird,

---

[1]) Trotzdem ist V. 10 wohl ein nachträglicher Einschub, der schon den grösseren Einschub von 19—23 vorbereiten sollte. Denn, wie schon angedeutet, ist Esters Verhältnis zu Mordechai bekannt. Dies ist ja die Voraussetzung für Kap. 4. Ausserdem wäre es undenkbar, dass das von dem als Juden bekannten Mordechai herbeigeholte Mädchen ihrer Abstammung nach nicht auch bekannt geworden sei.

eine solche Beschreibung stehen müssen. 9_{11} ff. ist hier nicht anzuziehen, da es sich dort um ein Erscheinen des Königs vor seiner Gattin, nicht aber um eine Audienz derselben vor ihm handelt. Übrigens ist diese Stelle, wie sich später herausstellen wird, auch sekundär. Endlich erhebt sich noch die grosse Schwierigkeit, dass Ester hier, wie aus V. 23^b und Kap. 6 hervorgeht, den Namen Mordechais hat angeben müssen. Ist da der König so wenig wissbegierig gewesen, wie und warum gerade seine Gattin die Kunde erhalten habe? Ob es ihm da nicht hätte bekannt werden müssen, dass jener Jude der Vetter der Königin war? Schliesslich warum hat Ester hier nicht Farbe bekannt, da die Gelegenheit durch Mordechais Verdienst so überaus günstig war, günstiger als 8_1, wo des Juden Erhöhung nur seiner Verwandtschaft mit der Königin wegen erfolgt? Auf all diese Fragen giebt es nur eine wirklich befriedigende Auskunft: 2_{19-23} ist eine nachträgliche Einfügung in den straffen Zusammenhang der Estergeschichte. Der Name der Ester kam in diesem Stück ursprünglich garnicht vor, er ist erst nachträglich eingetragen. Sie musste zwischen Mordechai und dem Könige vermitteln, da jener erst am Ende der Erzählung diesem persönlich bekannt wird. 6_2 wird ausdrücklich erzählt, dass Mordechai selbst, also nicht durch irgend eine Vermittelung, Mitteilung von der Verschwörung gemacht hat.

Auf die Entdeckungsgeschichte folgt die Erzählung der Erhöhung Hamans und des Konfliktes zwischen ihm und Mordechai. Auch hier (3_{1-6}) hat man den Eindruck, dass eine Überarbeitung vorliegt, und zwar stört V. 3 u. 4 den Zusammenhang. Es ist zwar ebensogut denkbar, dass Haman durch die Diener im Thore auf den unbotmässigen Juden aufmerksam gemacht wird, wie es dem Charakter des stolzen Emporkömmlings natürlicher wäre, wenn er selbst die Nichtachtung des Königsgebots und seiner eigenen Person von seiten Mordechais bemerkte. Für letzteres spricht der selbstständige Anfang von 5^a, der an sich 4 ausschliesst, während gegen 3 u. 4 V. 6^b spricht, der parallel 4^b ist und gleichsam den Boden bildet, aus dem 3 u. 4 mit Leichtigkeit haben erwachsen können. Zugleich giebt uns 3 u. 4 einen Einblick in die den Juden abgeneigte Gesinnung der Perser. $3_{15}{}^b$ u. $8_{15}{}^b$ erzählen aber von einer geradezu gegenteiligen Stimmung.

Klar ist es, dass 4_3 hinter 3_{15} und vor 4_1 seine Stelle hat. Der Stadt Susa stehen die übrigen Provinzen gegenüber und dem

Wehgeschrei der Gesamtheit der Juden entspricht der folgende Einzelfall. 4_3 unterbricht jetzt den Zusammenhang von V. 1—2 u. 4ff. Die Stelle hat ihre genaue Parallele an 8_{15-17}.

Der weitere Verlauf der Erzählung ist einheitlich und widerspruchslos, bis mit $5_5{}^b$ ein allerdings dem gegenwärtigen Zusammenhange nach die Spannung steigernder Bericht einsetzt. Es handelt sich um das Gastmahl, das Ester dem Könige und seinem Günstling bereitet hat. Äusserlich betrachtet, haben wir hier wieder, verglichen mit Kap. 7, zwei Gastmähler, wie auch Mordechai zwei Verschwörungen entdeckt haben soll. Diese vorher beobachtete Eigentümlichkeit lässt auch hier von vorne herein die Vermutung aufsteigen, dass das eine Gastmahl dem andern gegenüber sekundär sei. Und es verhält sich in der That so mit $5_5{}^b$ ff. $6_{14}{}^b$ ff. schliesst sich äusserlich ausgezeichnet an $5_5{}^a$ an: der König gebietet, Haman herbeizuholen; die Eunuchen führen sofort den Befehl aus. In 6_{14} hätte das Herbeiholen nur Sinn, wenn die Eunuchen von Ester geschickt wären. Denn der nichts ahnende König weiss nicht, wie schwer er ohne Willen Haman getroffen hat. Nur die Königin kann es wissen, und ihre Sendung wäre, wie es ja nach dem jetzigen Zusammenhange auch gedacht sein mag, der erste Trumpf, den sie gegen den im Unterliegen begriffenen Judenfeind ausspielt. Übrigens sind die Formen von בהל den ursprünglich scheinenden Teilen des Esterbuches eigentümlich (2_9, 8_{14} gegenüber $6_{10, 12}$). Auch seinem Inhalte nach charakterisiert sich $5_5{}^b{}_{-8}$ als Einschub. Die Geschichte des ersten Gastmahls ist so sehr von 7_1ff. und einer Wendung in 5_4 abhängig, dass ihr eigentlich nur V. 8^b als durchaus eigentümlich bleibt. Ein Vergleich lehrt, wie Worte und Ausdrücke durchaus übereinstimmen. $5_5{}^b$ ist inhaltlich völlig, wörtlich teilweise identisch mit 7_1, 5_6 ist sogar den Worten nach in 7_2 enthalten, ebenso $5_7, {}_8{}^a$ in 7_3. So wird, was uns auf den ersten Blick die Spannung zu erhöhen schien, bei eingehenderer Prüfung sofort zu einer langweiligen Wiederholung. Dazu ist die zweite Gastmahlsgeschichte durch die Anschaulichkeit des formellen Tons, der nach 4_{11}, 5_1ff., 8_3ff. infolge der Hofsitte zwischen dem Königspaare herrscht, recht bezeichnend für das Esterbuch. Der König redet seine Gemahlin zwar mit ‚Du' an, wie in 5_3, fügt dagegen hier wie dort die Anrede ‚o Königin Ester' ein. Diese aber spricht, soweit es nicht in den Suffixen liegt, stets in der dritten Person unter dem Titel ‚König' (Majestät) zu ihrem Gemahl. Dies letztere

ist zwar auch in $5_5{}^b$ ff. festgehalten, aber nicht so beim Könige. Weiterhin leidet der zuerst eingeführte Parallelismus von שאלה und בקשה sehr darunter, dass in der ersten Geschichte die Königin diesen beiden Ausdrücken des Königs entsprechend nicht zweierlei zu erbitten hat. Wie sehr ihr Verfasser unter ihnen gelitten hat, zeigt der ungefüge Aufbau der Antwort Esters in $5_7{}^{b,}{}_8{}^a$. Er will ihnen gern gerecht werden, aber es gelingt ihm nicht, zu einer eleganten Anknüpfung an die Königsworte zu kommen, wie sie in $7_3{}^b$ vorliegt. Schliesslich passt das einzige selbständige Moment von $5_5{}^b{}_{-8}$: „Morgen will ich nach dem Worte des Königs thun“ ($5_8{}^b$) nicht einmal in die erste Gastmahlsgeschichte. Ester spricht vorher ihren Wunsch aus, der König möge zum zweiten Gelage kommen, somit ihre Bitte, deren Erfüllung ihr der König verheissen hat. Was soll nun כדבר המלך? Des Verfassers Meinung lässt sich erraten; er meint damit, Ester werde beim morgigen Gelage ihren eigentlichen Wunsch sagen. Dass diese Meinung nicht deutlich zu Tage tritt, liegt daran, dass das Vorhergehende aus dem übrigen Buche nur zusammengelesen ist.

Wenn wir 5_9ff. betrachten, so wird sofort der Ursprung und Zweck der ersten Gastmahlsgeschichte klar. Das ursprüngliche Buch schloss, wie wir angedeutet haben, $5_5{}^a$ sofort an $6_{14}{}^b$. Unsere Geschichte soll Zeit gewinnen lassen, damit 5_9ff. geschehen kann. Sie bedeutet gleichsam noch eine kurze Gnadenfrist, die Haman gewährt wird, damit er noch vor seinem Tode thatsächlich vor Mordechai gedemütigt werde. Ihre Erfindung geht auf den zurück, der 2_{19-23} in das ursprüngliche Buch eingefügt hat, der nun Zeit für die Folgen von 2_{19-23} sich schaffen musste. Sie ist daher im Gegensatz zu 2_{19-23} eine selbständige Zuthat des Redaktors, sein Eigentum.

Auch 5_{9-14} ist die andere Version einer früheren Geschichte, und zwar von 3_{1-6}. Wenn man von der ersten Gastmahlsgeschichte absieht, V. 9^a für sich liest, so gewinnt man unwillkürlich den Eindruck, Haman kommt vom Könige, der ihn eben erhöht hat. Diesen Eindruck verstärkt sofort 9^b. Einmal kann sich nach der ursprünglichen Estergeschichte Mordechai noch nicht wieder im Thore des Königs befinden; er soll ja drei Tage lang, Tag und Nacht, in Gemeinschaft mit den Juden in Susa fasten. Dann aber ist 9^b eine fast wörtliche Parallele zu 3_5. Auch in

10^a wird genau dasselbe Thun wie in 3_6 geschildert. Ein Unterschied zwischen den beiden Versionen besteht nur darin, dass Haman hier seine Aktion allein gegen Mordechai zu richten beschliesst. Dies muss aber die ganze Geschichte auch dem, der bisher in ihr noch ursprüngliches Gut zu sehen meinte, als unvereinbar mit dem übrigen Thatbestande hinstellen. Warum hat Haman nicht schon 3_6 denselben Plan gefasst, wenn ihm wirklich so viel an der Person des Juden lag, wie 5_{13} glaublich machen will? Aber wenn es ihm dort verächtlich erscheint, bloss den einen Übelgesinnten zu strafen, so lässt sich hier nicht gut seine masslose Erregung gegen denselben begreifen. Wenn er dort mit dem Strafvollzug warten konnte, warum nicht hier, bis er endlich am 13. Adar ihn und alle Juden vernichtet sah? Oder hat er vergessen, dass dem Juden die Strafe so gut wie sicher war? Die einzig mögliche Antwort auf diese Frage lautet: unsere Geschichte setzt eben Kap. 3 nicht voraus, sondern ist ein selbständiges Überlieferungsgut, nachträglich erst dem Esterbuche eingefügt. Auch manche Einzelheiten sprechen dafür. אשר wird 5_{11} zweimal, ebenso wie 10_2, das, wie sich später zeigen wird, auch einem sekundären Bestandteile angehört, als der zweite Akkusativ in einem Relativsatze gebraucht, darunter einmal in der 10_2 wiederkehrenden Wendung. 5_{10}ff. zeichnet die Situation, die wir uns in dem arg beschädigten 3_7 vorzustellen haben. Hier begreift man garnicht den Zweck dieser Versammlung der Freunde Hamans. Solche Personen haben jetzt, nachdem Haman schon vor langem vom Könige erhoben ist, nicht mehr eine so eingehende Orientierung über Vermögens- und Familienverhältnisse nötig. Sind niemandem aus dieser Schar die in Kap. 4 geschilderten Vorgänge bekannt? Es ist eine unglaubliche Darstellung, dass das Verhältnis Esters zu dem Juden, um das ihre Dienerschaft weiss, nicht auch stadtbekannt ist.

Der Thätigkeit des Redaktors gehören V. 12 und in V. 14 die Worte an: ובא עם־המלך אל־המשתה שמח. Durch solche Zuthaten wird die Langeweile der ersten Gastmahlsgeschichte wieder wettgemacht; sie zeigen das schriftstellerische Geschick des Ergänzers, verraten aber deutlich ihre Herkunft.

In Kap. 6 erhalten wir die Fortsetzung der Entdeckungsgeschichte. Damit ist auch dieses Kapitel sofort als sekundärer Bestandteil hingestellt. V. 4 zeigt zunächst, dass 5_9ff. in engen Zusammenhang mit unserer Geschichte gebracht ist. Auch sie be-

sitzt in dem ursprünglichen Esterbuche ihr Gegenstück. Dort bringt erst Kap. 8 die Erhöhung Mordechais, und zwar bei einer dem Zusammenhange entsprechenden Gelegenheit, während die Ehrung des Juden in unserm Kapitel ganz ausserhalb der geraden Linie liegt, in der die Geschichte sich bewegt, in keiner Beziehung zum folgenden steht: aus ihr folgt nichts für die weiteren Begebenheiten. Sie könnte ruhig fehlen, und man vermisste nichts. In einer einheitlichen Erzählung aber entstehen Lücken, wenn man etwas streichen wollte. Die Erhöhung, die dem Mordechai hier zu teil wird, würde ihn den Orosangen, den Wohlthätern des Königs (vergl. Herodots Erklärung 8, 85), eingereiht haben, während nach dem Fortschritt der Handlung es allein natürlich ist, dass seine Erhöhung durch die Fürsprache der Ester erfolgt, um der Jüdin Eintreten für ihr Volk zu krönen. Die Rede des Königs in V. 10 zeigt deutlich den Einschub des Stücks; denn hier finden wir den der ganzen Geschichte widersprechenden Hinweis des Königs auf den ständigen Aufenthalt Mordechais im Königsthore. Der Ausgang der ganzen Scene ist höchst unbefriedigend. Warum lässt sich der König den hochgeehrten Mann nicht vorstellen, wie man es doch erwarten dürfte? Gewiss deshalb, weil 8_1 erst Ester ihm Zutritt zu ihm verschafft. Schliesslich wie unglaublich klingt die Prophezeihung der Gemahlin Hamans (6_{13}) gerade in dieser Stunde! 5_{13} hat ihr Haman doch bereits mitgeteilt, dass Mordechai ein Jude sei. Warum hat sie dort ihre Weisheit nicht angebracht, wo sie noch hätte von Nutzen sein können? Mit solchen bei näherer Betrachtung sich als unglaublich und haltlos ergebenden Zusätzen sucht, wie schon vorher einmal sich ergab, der Redaktor die Handlung spannend zu erhalten.

7_2: גם ביום השני ist Einschub des Redaktors.

7_{8b} weist eine Schwierigkeit auf, die die LXX durch freie Wiedergabe von ופני המן חפו beseitigt: διετράπη τῷ προσώπῳ. Der König ruft die erregte Frage aus, als er aus dem Garten zurückkehrt, Haman verliert noch mehr den Kopf. Dann greift Bugathan ein, und der König befiehlt die Hinrichtung. Allein diese Lösung ist nicht die richtige. Jene Worte haben eine andere Bedeutung, als die LXX gemeint hat; sie sollen, wie die Ausleger durch Erinnerung an Stellen bei Cicero und Livius andeuten, den Anfang der Hinrichtung Hamans aussagen. Dann aber fehlt vorher der ausdrückliche Befehl des Königs dazu. Auf das frühere Dasein

eines jetzt fehlenden Befehls weist auch noch hin הדבר יצא מפי המלך. דבר in der Bedeutung ‚Befehl' steht 1_{12}, 3_{15}, 8_{14}. Mithin ist hier ein Stück ausgefallen. Der Grund dieses Ausfalls ist ersichtlich. Der dem ursprünglichen Esterbuche fremde Bericht der Aufrichtung eines Galgens für Mordechai durch Haman ist hier eingetragen. Haman soll in die Grube stürzen, die er seinem Feinde gegraben. Die lebendige Art und Weise, wie dieser Bericht eingefügt ist, bedingt notwendig noch einen Aufschub des Hinrichtungsbefehls. Die so entstandene Lücke aber zeugt noch heute von der dem Texte angethanen Gewalt. Ursprünglich also mag die Stelle gelautet haben:

ויאמר המלך הגם לכבוש את־המלכה עמי בבית תלוהו על־העץ
הדבר יצא מפי המלך ופני המן חפו ויתלו את־המן על־העץ וחמת המלך שככה.

„Da rief der König: ‚Soll etwa gar der Königin bei mir im Hause Gewalt angethan werden? Hängt ihn an den Galgen!' Kaum war dem Munde des Königs dieser Befehl entfahren, als man auch schon das Gesicht Hamans verhüllte. Und man hängte Haman an den Galgen: da legte sich der Zorn des Königs."

Kapitel 8 bringt die Erhöhung Mordechais und das erlösende Edikt für die Juden, Kap. 9 beschreibt den Ausgang der Geschichte. So wie dieses Kapitel jetzt beschaffen ist, bietet es einen ganz unerwarteten Abschluss dar, der, wie oben gezeigt ist, schon lange die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Jedoch hat man nie den richtigen Ausgangspunkt genommen. Entweder hat man, von vorne herein an einer Lösung verzweifelnd, V. 17—32 als überarbeitet oder als späteres Gut bezeichnet, oder man hat ohne genügenden Beweis V. 17—19 als das Ende des Esterbuches und V. 20—32 als Nachträge erklärt. Zunächst muss man bedenken, dass eine Aufzeichnung der Estererzählung an sich ohne eine Hinzielung auf das Fest nicht beabsichtigt war, da mit der Art, wie das Ereignis, das dem Feste zu Grunde liegen soll, berichtet wird, von Anfang an darauf hingezielt wird, die Einrichtung des Festes mit dieser Begebenheit und ihren Personen in Zusammenhang zu bringen. Ist also irgend etwas in V. 17—32 ursprünglich, so muss es die Einsetzung des Festes durch eine der Hauptpersonen des Buches sein. Hier haben wir eine doppelte Möglichkeit, entweder das Schreiben Mordechais oder einen Brief der Ester und des Mordechai. Jenes Schreiben kann hier nicht in Betracht kommen; denn einmal will es eine Verschieden-

heit der Festfeier, die doch erst etwas Nachträgliches sein kann, regeln, dann aber enthält das Stück, in dem es steht (V. 20—28), gegenüber der Einfachheit der vorhergegangenen Erzählung einen doppelten Bericht über den Beschluss der Juden, Purim zu halten (V. 23—26[a] u. V. 26[b]—28). Dagegen sind die von Michaelis angemerkten Formen קבל (23 u. 27 Ktib) unmittelbar vor dem Plural, ebensowenig wie קים, das auch Ruth 4_7, Ezech. 13_6, Psalm $119_{28, 106}$ vorkommt, als Beweis gegen die Ursprünglichkeit des Stücks nicht zu verwenden. קבל ist wohl aus קבלו verschrieben. Ebensowenig wie das Schreiben Mordechais erscheint zunächst auch V. 29—32 ursprünglich. Denn hier wird nach dem jetzigen Texte die Bestimmung des Fastens und Wehklagens während der Purimtage getroffen, eine Anordnung, die dem ganzen Buche gegenüber unerhört ist. Allein V. 32 führt uns auf die richtige Spur. מאמר אסתר weist auf Ester als die Urheberin des Purimgesetzes hin, schliesst also Mordechai als zweiten Veranlasser direkt aus; ebenso spricht das unpersönliche נכתב בספר ausdrücklich gegen die Ursprünglichkeit des Berichts, der Mordechai die Niederschreibung der Purimgeschichte zuschreibt. Damit stimmt V. 29 die femininale Form ותכתב überein, insofern sie an sich schon nahelegt, dass ursprünglich Ester ihr alleiniges Subjekt gewesen. Mithin ist in V. 29 nach V. 32 u. 29[a] ומרדכי היהודי späterer Einschub. Dasselbe ist auch von את־כל־תקף zu sagen, verglichen mit V. 27 u. 28 — תקף steht gleich wieder 10_2 — wie von לקים את אגרת הפורים הזאת השנית. Diese Formel ist V. 21, 26, 31 entnommen. השנית soll als nachträgliche Bestimmung diesen ursprünglichen Brief von dem vor ihm eingeschobenen Schreiben Mordechais unterscheiden[1]). וישלח ergiebt sich als die später eingefügte ergänzende und berichtigende Fortsetzung des ותכתב in V. 29. Die Aufzählung der 127 Provinzen ist den ursprünglichen Berichten des Esterbuches eigentümlich ($1_1, 8_9$). Sollte sie da nicht erklärende, ausfüllende Glosse aus Kap. 8 sein? Über דברי שלום ואמת sagt Calmberg zutreffend: opponuntur edicto illi regio per Hamanem emisso, quod interitum Judaeorum annunciabat. In V. 31 ist zunächst בזמניהם Zusatz, der auf die Einrichtung des Fastens abzielt, die der Königin zugeschoben wird, aber dem Buche durchaus fremd ist. כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה bestimmt לקים in 31[a] näher.

---

[1]) שנית und שני kennzeichneten bereits 2_{19} u. 7_2 den Redaktor.

עליהם ist natürlich wie in V. 21 auf die Juden zu beziehen. Als man die Fastenbestimmung einfügte, wiederholte man glossenhaft, nach V. 27 das vorhergehende עליהם zu על־נפשם ועל־זרעם erweiternd, den oben zitierten, durch באשר eingeleiteten Nebensatz und bildete דברי הצומות וזעקתם analog דברי הפורים in V. 32. Der Plural קימו verrät sich selbst gegenüber dem ersten קים als Einschub, während er zugleich anzeigt, dass מרדכי היהודי nach קים in 31^a nicht ursprünglich ist. Diesem Ergebnis stimmt die LXX im allgemeinen zu (VIII $_{64-66}$). In V. 29 hat sie allerdings bereits den Namen Mordechais, doch fehlt sowohl את־כל־תקף wie השנית, so dass beides im hebräischen Texte erst nach der Übertragung ins Griechische hinzugefügt sein dürfte. V. 30 fehlt in der LXX; daher fällt die Entscheidung nicht schwer, ob man ihn ebenfalls als Einschiebsel oder als ursprüngliches Gut anzusetzen habe. Doch dürften die Worte דברי שלום ואמת ursprünglich sein, da die LXX mit κατὰ τῆς ὑγιείας ἑαυτῶν anscheinend den Versuch macht, sie wiederzugeben. V. 31 hat die LXX ungefähr in der Form gelesen, wie ich sie oben als ursprünglich festzustellen gesucht habe. Die griech. Übersetzung zeigt also, dass die Einfügung des ersten Briefes vor derjenigen der Fastenbestimmung geschehen ist. Wie früh bereits die gegenwärtige Fassung von V. 17—32 Anstoss erregt hat, ersieht man aus der Rezension Lucians (bei de Lagarde, LXX S. 504ff.), die nach einer kurzen Zusammenfassung von 9_{1-16} nur den stark verkürzten ersten Brief bringt, ohne auch nur die Verschiedenheit zu erwähnen, die uns V. 17—19 in der Festfeier berichtet wird.

Somit ist für Kap. 9 einiger sichere Boden gewonnen. 9_4 scheint eine Glosse zu sein, nach 10_{2-3} hier eingefügt. Die LXX hat diese Mordechai gewidmeten Worte nicht. Die wiederkehrende die drei Mordberichte abschliessende Redensart ובבזה לא שלחו את־ידם giebt der Erzählung 9_{1-16} gleichsam einen festen Rahmen. 9_{16} ונוח מאויביהם ist Glosse aus 9_{22}, die eigentlich ונוח in 17 erklären sollte, aber an unrechter Stelle in den Text gedrungen ist.

Die Verse 17—19 widersprechen geradezu dem Inhalte des ursprünglichen Esterbuchs. Abgesehen davon, dass nach ihnen ursprünglich nur ein Freudentag existierte, der teils am 14., teils am 15. Adar begangen wurde, wird es hier so dargestellt, als ob die Feier nicht dem grossen Gedenktage, sondern dem Ruhetage

gelte, der vordem jenem gefolgt ist. Aber eine solche Weise widerspräche aller sonstigen Gewohnheit. Überall begeht man den Gedenktag und nirgends den ihm folgenden Tag. Auch in Israel und Juda ist man schwerlich von dieser allgemeinen Sitte abgewichen[1]). Einer Feier des dem kritischen Tage folgenden Ruhetages käme nimmermehr der Name Purimfest zu, da dieser Name doch nur jenem gebührt bei Leuten, die Purim als die einst von Haman geworfenen Lose auffassten. Endlich macht die Schilderung dem ursprünglichen Buche gegenüber ganz den Eindruck des Nachträglichen. Dort wird frisch und lebendig die Vorgeschichte geschildert, auf die sich das Fest aufbauen soll, hier eine Verschiedenheit in der Ansetzung der Feier konstatiert, die später beseitigt worden ist. Nach alledem hat man V. 17—19 als einen Einschub aus späterer Zeit aufzufassen, in der das Fest sich bereits eingebürgert, aber noch nicht der Versuch einer allgemeingültigen Festlegung seines Datums stattgefunden hatte. V. 19 vollends besitzt 17 u. 18, sowie dem ganzen Buche gegenüber die Eigentümlichkeit, dass er nicht wie sie von der Vergangenheit, sondern von der Gegenwart spricht. Wenn man ihn mit ähnlichen Sätzen des Traktats Megilla vergleicht, so macht er ganz den Eindruck, als ob er eine in den Text gedrungene Anmerkung ist, die bestimmen will, wo man den 14. Adar zu feiern habe. Dazu kommt noch, dass man die ergänzende Bestimmung über die Orte vermisst, in denen der 15. Adar Tag der Freude und Gasterei sein soll. Diese hat man in einigen Handschriften der LXX denn auch im Anschluss an jene talmudischen Anordnungen nachgetragen: οι δε κατοικουντες εν ταις μητροπολεσιν και την πεντεκαιδεκατην του αδαρ ημεραν ευφροσυνης αγαθην εξαποστελλοντες μεριδας τοις πλησιον (de Lagarde LXX S. 537 AB^{m}S V. 54 fin.). Ursprünglich scheint die Bemerkung des V. 19 den V. 17 näher ausgeführt zu haben.

---

[1]) Es ist bezeichnend, dass obige Gedanken bereits in der LXX und im Targum scheni zu Kap. 4_1 dahin Ausdruck gefunden haben, dass man dort den 14., hier den 14. u. 15. Adar als die von Haman bestimmten Mordtage bezeichnet. Vgl. ferner die Fastenrolle bei Dalman (a. a. O. S. 1 ff. u. 32 ff.). Schon Ewald (a. a. O. S. 298) hat deutlich erkannt, dass das Fest „ursprünglich am 13. eines Monats gefeiert wurde . . . Auf den 13. des 12. Monats Adar kommt alles zurück und er wird in der Geschichte überall allein am stärksten hervorgehoben . . . Wäre der 13. nicht aus wirklicher alter Erinnerung zu setzen gewesen, so würde sicher sogleich der 14. gesetzt sein."

Der Versuch der allgemeingültigen Festlegung des Festdatums ist in V. 20—28 geschildert. Mordechai schreibt an alle Juden, dass sie den 14. und 15. Adar festlich begehen sollten. Neu ist hier ausserdem noch die religiöse Wendung, die dem Fest mit der Forderung zu geben versucht wird, den Armen Geschenke zu senden. Hieran schliesst sich, wie schon angedeutet, ein doppelter Bericht über den Beschluss der Juden, Purim zu halten. Einer von ihnen kann natürlich nur dem ursprünglichen Esterbuche angehören. V. 26^b—28 wird dies nicht sein. V. 23 ist ersichtlich ein Zusatz des Redaktors; denn erstens knüpft er an den vorhergehenden Brief Mordechais, zweitens an V. 17—18 an. Die V. 24ff. bringen nun eine kurze Rekapitulation des gesamten Buches. Sie enthalten überhaupt nicht den Namen Mordechais, sondern schildern den Verlauf der Geschichte so, wie ihn nach den bisherigen Aufstellungen das ursprüngliche Esterbuch dargestellt haben muss. Nur in einem Punkte weichen sie ab. Sie scheinen garnicht das Blutbad zu kennen, das die Juden allenthalben im Reiche angerichtet haben, sondern allein die Hinrichtung Hamans und seiner Söhne. Mithin müssen diese Verse ein hohes Alter dem Rahmen gegenüber besitzen, in dem sie gegenwärtig stehen. Das Schlusswort des V. 24 ולאבדם ist als erklärende Glosse aus 24^a להמם zu streichen. V. 26^a bringt die notwendige Erklärung des Festnamens. V. 26^b ff. sind das Werk des Redaktors, der hier mit allem Nachdruck auf Beobachtung der beiden Festtage dringt.

Das Ergebnis, das ich für Kap. 9 wahrscheinlich zu machen versucht habe, wirft ein Licht auf den rätselhaften Bericht 9_{11-15}. Man hat aus ihm die bittersten Vorwürfe gegen Ester erhoben, die andere wieder vergebens zu widerlegen sich bemühten. Dass in Susa den Juden noch Gefahr drohte und eine Fortsetzung des Blutbades nötig war, steht nicht da und weiss nur eine die Tradition verehrende Apologetik zu finden. V. 17—18 reden nur von einem Feiertage, der allerdings in eigentümlicher Weise hergeleitet wird. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass 9_{11-15} erst eine nachträgliche Erfindung ist, um die Verschiedenheit der Festfeier zu erklären. Dazu wäre der 14. Adar kein „erloster Tag“, also nur Purimtag in uneigentlichem Sinne. Dann ist V. 12^b eine hergebrachte Redensart des Buches (5_3, 7_2). הלו in 14 passt besser in 10 für הרגו. Dies würde auch zu 25 stimmen, wo nur vom Erhängen die Rede ist, nicht von einer Tötung und der folgenden

Schändung der Leichname. Überhaupt ist diese Verdopplung des Mordtages charakteristisch für das Esterbuch, in dem ja oft zwei Versionen derselben Geschichte als Berichte über zwei verschiedene Ereignisse vorkommen, speziell sei für den hier vorliegenden Fall an die doppelte Gastmahlsgeschichte erinnert. So gehört also wahrscheinlich 9_{11-15} dem Redaktor an, der die Verschiedenheit der Festfeier auch durch das Esterbuch erklären lassen wollte. So hat denn wohl 9_{26} ליום הזה statt לימים האלה, 9_{31} יום הפורים statt ימי הפורים gestanden.

Nach meinen Aufstellungen ergiebt sich als Fortsetzung von $9_{1-3,\ 5-9}$ etwa folgender Text für das ursprüngliche Esterbuch:

עשרת בני המן בן־המדתא צרר היהודים תלו ובבזה לא שלחו את־ידם׃ ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמד על־נפשם והרוג בשנאיהם חמשה ושבעים אלף ובבזה לא שלחו את־ידם׃ כי המן בן־המדתא האגגי צרר כל־ היהודים חשב על־היהודים לאבדם והפל פור הוא הגורל להמס׃ ובבאה לפני המלך אמר עם־הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על־ היהודים על־ראשו ותלו אתו ואת־בניו על־העץ׃ על־כן קראו ליום הזה פורים על־שם הפור׃ ותכתב אסתר המלכה בת־אביחיל ספרים אל־כל־ היהודים דברי שלום ואמת לקים את־יום הפורים הזה כאשר קים עליהם אסתר המלכה׃ ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר׃

V. 6: „Und in der Burg Susa töteten die Juden und brachten um 500 Mann und hängten . . . V. 10: die zehn Söhne Hamans, des Sohnes Hamedathas, des Widersachers der Juden; aber nach der Beute streckten sie nicht ihre Hand aus. Auch die übrigen Juden, die in den Provinzen des Königs wohnten, versammelten sich und verteidigten ihr Leben, indem sie unter ihren Hassern 75000 töteten; aber nach der Beute streckten sie nicht ihre Hand aus. — Weil Haman, der Sohn Hamedathas, der Agagiter, der Widersacher aller Juden, gegen die Juden geplant hatte, sie umzubringen, und das Pur — das ist das Los — hatte werfen lassen, um sie zu verstören, der König aber, als sie vor ihn trat [1]), schriftlich befohlen hatte, dass sein verderblicher Plan, den er gegen die Juden geschmiedet, auf sein Haupt zurückfallen und dass man ihn und seine Söhne an den Galgen hängen solle: deshalb nannte man diesen Tag Purim nach dem Worte Pur. Und die Königin Ester die Tochter Abiḥails, schrieb Briefe an alle Juden mit freundschaftlichen und wohlgemeinten Worten, um diesen Purimtag zum Gesetz zu erheben, gleichwie ihn die Königin Ester für sie zum Gesetz gemacht hatte. Und der Befehl Esters erhob die Purimvorschrift zum Gesetz; und er ward aufgezeichnet in einer Urkunde“ [2]).

---

[1]) oder: „als es vor ihn kam“.

[2]) Kuenen (a. a. O. I_2 S. 201 ff.) führt für die Ursprünglichkeit der Verse 20—32 gegen Bertheau u. a. besonders ihre sprachlichen Berührungen und

Kap. 10 schildert die Grösse Mordechais und ist, wie alle Geschichten, die diese Person in den Vordergrund stellen, sekundär. Dafür spricht zunächst die Art der Anknüpfung. V. 1 bringt einen für den Zusammenhang der Geschichte höchst überflüssigen Bericht, ist aber für den Redaktor recht bezeichnend, wenn man 2_{19} ff. vergleicht. Er sucht möglichst eng seine Zusätze mit dem ursprünglichen Buche zu verbinden. Der Tribut, den der König seinem Lande auferlegt, weist auf 2_{18} hin, wo gelegentlich der Erhebung Esters von einem Steuererlass und einer königlichen Spende gesprochen wird. Anscheinend denkt der Redaktor sich die Vorgänge des Esterbuches in das erste Jahr der Königin Ester fallend, das steuerfrei war; Kap. 9 erzählt ihm das Ende dieses Jahrs, 10 leitet auf die Folgezeit über. Auch hier findet sich das Buch der Geschichte, wie 2_{23}, 6_1. Im Buche Esra kommt der Ausdruck דכרניא von persischen Staatsurkunden vor. Das Buch der Geschichte ist hier wie in den früheren Stellen als ein ganz bekanntes Buch dargestellt. Man braucht nur darauf hinzuweisen, dann kann jeder, der sich näher unterrichten will, darin nachlesen. Abweichend von der ursprünglichen Erzählung wird hier Medien vor Persien gestellt, vergl. $1_{3, 14, 18}$. Auch Kap. 10 ist seinem Inhalt nach kurz schon 9_4 angedeutet.

Ein Überblick über das ursprüngliche Esterbuch zeigt uns, wie es mit der Schilderung des Königsmahls und der sich ihm anschliessenden Verstossung Vastis begann (Kap. 1). Daran knüpfte sich die Erzählung der Erhöhung Esters, der Pflegetochter Mordechais, eines im Exil lebenden Juden, zur Königin (2_{1-18}). Durch die Verweigerung der Proskynesis, die auf Königsgebot hin dem Emporkömmling Haman zu erweisen ist, zieht Mordechai sich und seinem Volke dessen Zorn zu ($3_{1, 2, 5}$). Haman beschliesst, das im Perserreich zerstreut lebende Judenvolk am 13. Adar des beginnenden Jahres zu vernichten, und hat mit seinem Plane dem

---

die Übereinstimmung von V. 24 ff. mit dem ganzen Buche an. Allein jene Berührungen beziehen sich fast nur auf die von mir als echt angenommenen Verse, stützen also vielmehr meine Ausführungen, während 24 ff. hier eine angemessene Erklärung finden. Die übrigen Einwände, hergenommen aus dem Verhältnis von V. 20—28 zu 29—32 und der Darstellung von 17—19, an die sich Kap. 10 nicht anschliessen könnte, erledigen sich durch die hier gegebene Auffassung.

König gegenüber Erfolg, ohne das Volk, gegen das er einschreiten will, diesem näher zu bezeichnen (3_{6-15}). Durch eindringliche Vorstellungen gelingt es Mordechai, die Königin Ester zu einem Bittgang zum Könige zu bewegen (4_{1-14}). Nach einer Vorbereitung durch dreitägiges Fasten geht Ester zu ihrem Gemahl, findet vor ihm Gnade und lädt ihn mit Haman zu einem Gastmahl bei sich ein (4_{15}–$5^{a}{}_{5}$; $6^{b}{}_{14}$). Hier gelingt es ihr, den König für sich einzunehmen und Haman zu stürzen ($7_{1-8}{}^{a}$; $_{9}{}^{b}$; $_{8}{}^{b}$; $_{10}{}^{a}$, ^{c}). Nun wird auf der Königin Fürsprache hin Mordechai an des Hingerichteten Stelle gesetzt und ein Dekret ausgefertigt, das den Juden die Erlaubnis der Selbstverteidigung am 13. Adar giebt (8). Der Tag wird so zu einem Ruhmestag der Juden ($9_{1-3, 5-10, 16}$). Nur Rache, nicht Beutegier treibt sie in den Kampf. Der Tag, an dem sie sich zum Kampfe versammelt haben, Tag der Purim, d. i. der Lose, genannt ($9_{24, 25, 26}{}^{a}$), wird auf Esters Befehl zum Festtage erhoben ($9_{29}{}^{a}$, $_{31}{}^{a}$, $_{32}$).

In diese stetig fortschreitende Handlung ist, abgesehen von kleinen Auffüllungen und den notwendigen Zuthaten des Redaktors ($2_{10, 19-20}$; 3_{3-4}; $5_{5}{}^{b}{}_{-8, 12}{}^{b}{}_{, 14}{}^{b}$; $6_{14}{}^{a}$; $7_{9}{}^{a}{}_{, 10}{}^{b}$; $9_{4, 11-15, 17-18, 20-23, 26}{}^{b}{}_{-28, 29}{}^{b}{}_{-30}$; 10), eine durch ihre Hauptperson einheitliche Tradition eingetragen. Mordechai, ein Jude, dessen Aufenthaltsort ständig das Thor des Königs zu sein scheint, entdeckt eine gegen das Leben des Königs gerichtete Verschwörung, so dass die Übelthäter bestraft werden können. Er selbst bleibt, trotzdem sein Name und seine That in der Zeitgeschichte aufgezeichnet werden, unbelohnt (2_{21-23}). Inzwischen erlangt Haman die Gunst des Königs, findet aber bei Mordechai nicht die vorgeschriebene Ehrung. Diese Nichtachtung raubt ihm den vollen Genuss seines Glücks. Vor seinen Freunden rät ihm sein Weib Zereš, die Hinrichtung des widerspenstigen Juden am nächsten Morgen vom Könige zu erbitten und sie schon jetzt vorbereiten zu lassen ($5_{9-12}{}^{a}{}_{, 13, 14}{}^{a}$, ^{c}). Jedoch schon in der Nacht erfolgt die Peripetie. Der König wird durch die Zeitgeschichte auf das noch unbelohnte Verdienst Mordechais aufmerksam, und der eigentlich seiner Bitte wegen in den Palast kommende Haman muss, ohne es zu wissen, die Ehrung seines Todfeindes bestimmen und selbst ausführen. Traurig stürzt er nach Hause. Sein Weib prophezeiht ihm seinen völligen Sturz (6_{1-13}). Kap. 10 zeigt uns die Quelle dieser Tradition.

Es liegen also nach meiner Überzeugung zwei Traditionen vor, die in einander gearbeitet sind. Die eine heisst mit Recht „die Estersage“, die andere verdiente den Namen „die Mordechaisage“. Die Estersage hat dem Redaktor schriftlich fixiert vorgelegen, wie die Art und Weise seines Verfahrens, besonders deutlich aber der heutige Zustand des Kap. 9 zeigt. In dem Verlaufe der älteren Erzählung fällt uns sofort die vielfache Wiederholung derselben Wendungen und Züge auf, wie sie in jeder Volkssage, in jedem Märchen sich findet, in allem volkstümlichen Überlieferungsgut. Man vergleiche einmal 1_1 mit 8_9; 1_5 mit 1_{20}; 1_6 mit 8_{15}; 1_{11} mit 2_{17}; 1_{19} mit $3_9, 5_4, 7_3, 8_5$; 1_{19} mit 8_8; 1_{21} mit 2_4; 1_{22} mit 3_{12}, 8_9; 2_1 mit 3_1; 2_1 mit 7_{10}; 2_9 mit 2_{15}, $_{17}$, 5_2, 7_3, 8_5; 3_{10} mit 7_6; 3_{10} mit 8_2; 4_8 mit 8_3; 4_{11} mit $5_2, 8_4$; dazu den Aufbau der Handlung $3_{12-15}, 4_3$, dem ihr Widerspiel 8_{9-17} genau parallel konstruiert ist, in denselben Wendungen, nur in behaglicher Breite sich ergehend, ganz dem freudigen Inhalt dem trauervollen des Kap. 3 gegenüber entsprechend. Wir werden daher die Estersage als populäre, das Volk ansprechende Erzählung auffassen können. Ihre Heldin ist Ester, ihr Pflegevater und Vetter spielt neben ihr nur eine sehr bescheidene Rolle. — Anders ist es in der „Mordechaisage“, wo Ester nur einmal, und zwar erst durch den Redaktor Erwähnung gefunden hat, Mordechai dagegen die Hauptperson ist. So ergiebt sich die Thatsache, dass nach der Kodifizierung der Estererzählung die Person Mordechais aus irgend einem Grunde Gegenstand des Interesses geblieben ist, so dass der Kreis von Erzählungen, der sich um ihn schlang, dringende Aufnahme in dem schon vorhandenen Buche gefordert hat. „Der Mann Mordechai wurde immer mächtiger,“ wie es 9_4 heisst, so mächtig, dass er das Bild der ihrem Volke treu bleibenden, herzhaften Königin aus dem Vordergrunde in den Hintergrund drängte.

Es lässt sich noch genau die Linie bestimmen, in der die Person Mordechais zu ihrer ganzen Bedeutung emporgeführt wurde. Sein zeitweiliger Aufenthalt in der Nähe seiner Pflegetochter (2_{11}) erhält eine immer grösser werdende Ausdehnung. Im hebräischen Texte sitzt Mordechai beständig im Thore des Königs, ja er kehrt sofort, wenn er einmal weggezogen wird, wie eine Magnetnadel in die Richtung des Nordpols, sofort dahin wieder zurück. In der LXX ist er bereits zum königlichen Beamten geworden (I_{15}), der

später zum ersten Minister avanziert; die jüngste jüdische Version (Horowitz) macht ihn sogar zum Parteiführer am Hofe. Daraus hat sich schon früh der Wunsch ergeben, dass Haman nicht bloss gestürzt, sondern vor seinem Tode noch ersichtlich vor dem Repräsentanten des Judentums gedemütigt werde. Diesen Wunsch hat bereits der hebräische Text (Kap. 6) anschaulich zum Ausdruck gebracht, noch weiter ist der Talmud (babli Megill. I) gegangen, der zeigt, wie Haman vor dem Ehrungsritte dem Mordechai niedrige Dienste erweisen muss und schliesslich durch seine eigene Tochter beschimpft wird. Eine letzte Folgerung dieser Hervorhebung des Juden besteht in dem Versuch der Zurückführung des Festes auf seine Initiative. Direkt notwendig wurde dieser Schritt dadurch, dass die angezweifelte Berechtigung der Purimfeier (vergl. Talmud jerusch. Megill. I_4) dringend nach der Persönlichkeit eines Propheten verlangte, der sie eingesetzt habe. So rechnet der Talmud (babli Megill. I; Targum scheni zu 4_1), ebenso wie wohl Josephus bereits, Mordechai zu den Propheten; man macht den Versuch, ihn mit Maleachi zu identifizieren. Er ist der weise Schriftgelehrte, der die 70 Sprachen der Welt versteht. Daher hat er durch Briefe die Festfeier gebieten können. In der LXX ist er noch mehr wie im hebräischen Texte (9_{20}) der offizielle Aufzeichner aller wichtigen Begebenheiten geworden (I_{14}). Damit wird der Erzählung eine nicht zu verachtende schriftliche Quelle gegeben. Auch liegt bereits in dem hebräischen Texte der leise Versuch vor, das Jüdische in der Person Mordechais zu betonen. Ausdrücklich betont der Redaktor (3_{3-4}), dass der Jude sich als Jude nicht vor Haman beugt. Im Talmud (babli Megill. I) findet sich die weitere Ausführung auch dieses Punktes; dort muss z. B. Haman, als er ihn zum Ehrungsritte abholen will, solange warten, bis der Jude, der gerade mit Schriftgelehrten Lektion hält, seine religiösen Verpflichtungen beendet hat.

Der Redaktor, der die Sagen über die Person Mordechais dem Esterbuche eingefügt hat, ist nicht ungebildet gewesen. Das zeigt das Geschick, mit dem er den Verlauf der Handlung trotz, ja man möchte sagen, gerade durch seine Zusätze eher noch spannender gestaltet, als er ihn vorfand. Er beabsichtigte, das Purimbuch zeitgemäss zu erhalten; denn es drohte in seiner ursprünglichen Form dem umfangreicheren Erzählungsstoff über Mordechai und der eingetretenen Verschiebung und Verschiedenheit der Festfeier gegen-

über zu veralten. Möglichst viel von jenem Erzählungsstoff hat er einzufügen und die Schwierigkeit bezüglich des Festes durch die Geschichte selbst zu erklären verstanden. Gleichzeitig ist er mit Erfolg für eine einheitliche Ansetzung des Purimfestes eingetreten.

Nachdem von diesem umgestalteten Esterbuche bereits die griechische Übersetzung angefertigt war, hat man, auf Ester und Mordechai auch die Bestimmung einer Zeit zum Fasten und Wehklagen zurückführend, eine darauf bezügliche Notiz in die Festrolle der Purimtage eingetragen ($9_{32}{}^{b}$). Zudem sind einige Anmerkungen in den Text gedrungen.

IV. Verhältnis der Mordechai- zur Estersage; die Entstehung des Esterbuches und die Urgestalt der Purimsage.

Die Untersuchung über die Komposition des Esterbuches hat auf zwei Quellen und einen Redaktor geführt, der beide Quellen vereinigte, aber auch manches selbständig produzierte. Abgesehen von der Einleitung ($1—2_{18}$) hat die „Estersage“, die eine Quelle, eine eigenartige Parallele an der „Mordechaisage“, der anderen Quelle. Dem Beschlusse Hamans und dem königlichen Edikte, die Judenschaft des Reichs zu vernichten, entspricht dort die Absicht Hamans, Mordechai hängen zu lassen, der Erhöhung des Juden und Rettung seiner Volksgenossen dort seine Ehrung. Dieser Parallelismus kann nicht ohne Grund bestehen; m. a. W. es handelt sich hier um die Frage, warum die Person Mordechais nach Kodifizierung der „Estersage“ Gegenstand weiteren Interesses geblieben ist; es gilt hier, nachdem die Linie festgestellt ist, in der die Person Mordechais allmählich zu ihrer ganzen Bedeutung emporgeführt wurde, zu prüfen, wie sich die im Esterbuche erhaltene Tradition über Mordechai, die Mordechaisage, zu der Estersage verhält.

Hier verschafft die merkwürdige Notiz des Redaktors in 10_2 Licht. Dort sagt er ausdrücklich, dass „die genaue Schilderung der hohen Würde Mordechais, zu der ihn der König erhob, im Buche der Geschichte[1]) der Könige von Medien und Persien aufgezeichnet sei neben den Erweisen der Macht und Stärke des Ahasverus“. Daraus geht hervor, dass er sich bewusst ist, mit seiner Darstellung nicht alles, was man von Mordechai wusste, erschöpft zu haben. Er selbst hat jenes Geschichtsbuch gekannt, höchstwahrscheinlich selbst benutzt. Ferner aber ist es deutlich, dass dieses Buch allgemein bekannt und demjenigen, der sich genau orientieren wollte, leicht zugänglich war. Endlich folgt aus der Art der Erwähnung dieser Quelle für das Leben Mordechais, dass in ihr sowohl Mordechai wie Ahasverus namentlich und in dem Verhältnis zu einander stehend auftraten, in dem sie am Schlusse des Esterbuches zu einander stehen. Nun kommt auch 2_{23} und 6_1 ein ähnliches Buch vor, das Buch der Zeitgeschichte, in das alle Denkwürdigkeiten der Könige von Medien und Persien verzeichnet wurden. Dieses Buch ist, wie sein Name anzeigt, jener Zeitgeschichte ähnlich, ja wohl als denselben Inhalt besitzend gedacht: dieses Buch das im königlichen Archiv befindliche Original, jene Zeitgeschichte eine weit verbreitete Abschrift, zum mindesten ein umfassender Auszug aus ihm. Beide Bücher geben genaue Schilderungen der Ereignisse, beide berichten von Mordechai und seinem Verhältnis zum Könige. In jenem Buche hat die Geschichte von der Entdeckung der Verschwörung durch Mordechai gestanden, ebenso natürlich die ausgezeichnete Ehrung des Juden als Belohnung seiner Treue einen Platz gefunden. Da nun in diesen Stücken Ester nicht erwähnt wird (vgl. S. 22), Mordechai aber als ein Mann erscheint, der ohne weiteres dem Könige von seiner Wahrnehmung Mitteilung machen kann (6_2), so scheint er darin schon die Stellung zu bekleiden, in die er durch Ester eingeführt wurde. Darauf deutet auch sein ständiger Aufenthalt im Thore des Königs hin, der diesen Stücken eigentümlich ist. Er gehört eben zum Hofdienste. Ohne Grund erzählt die LXX vielleicht nicht, dass Mordechai gleich am Anfang königlicher Beamter geworden sei (I_{16}). Mithin dürfte jene

---

[1]) 10_2: ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס
2_{23}: ספר דברי הימים
6_1: ספר הזכרנות דברי הימים

Zeitgeschichte diese Erzählungen 2_{19} ff., 6_{1} ff. erst nach den Ereignissen des Esterbuches gebracht haben unter der genauen Schilderung von der späteren Würde des Juden. Es war dieser Ritt auf dem Königsross eine besondere Ehrung des verdienten Veziers; heutzutage würde er noch einen Orden erhalten haben. Der Redaktor trug diese Geschichte von der Entdeckung der Verschwörung und der erst viel später erfolgten Belohnung, die zeitlich nach den Ereignissen des Esterbuches sich abgespielt haben sollte, in das Buch selbst ein, so dass sie jetzt als gleichzeitig mit jenen Ereignissen erscheint und daher Widersprüche erzeugt. Von ihm rührt jedenfalls auch die Version her, dass Haman, der des Morgens mit der Absicht, seinen Todfeind zu verderben, zur Audienz kommt, die Ehrung bestimmen und ausführen muss. Ursprünglich hat wohl die Geschichte nur des einen Ehrung, nicht zugleich eines anderen Demütigung erzählen wollen. So hat jene Zeitgeschichte genauer Bericht erstattet und wohl noch mehr Ruhmesberichte gebracht; darunter auch Erzählungen des Inhalts, wie „der Jude Mordechai in hohem Ansehn bei den Juden stand und bei seinen sämtlichen Volksgenossen beliebt war, da er das Heil seines Volkes suchte und für sein ganzes Geschlecht zum besten redete“ (10_{3}). All diese Legenden aufzunehmen und in die Estersage hineinzuarbeiten, sah sich der Redaktor ausser stande.

Jene Zeitgeschichte, die hauptsächlich von Mordechai handelt, steht in gewissem Gegensatz zur „Estersage“, wo dieser Jude nur beiläufig erwähnt wird. Und doch spielt er auch hier eine grosse Rolle. Auf ihn geht der ganze Konflikt zurück, er wird am Schluss Vezier. Wie verhält sich jene Zeitgeschichte zur Estersage?

Schon bei der Untersuchung über die Komposition des Esterbuches hatte ich die Vermutung ausgesprochen, das Kap. 3 und 5_{9-14} im Grunde denselben Vorgang behandeln. Hier gilt es diese Frage zu entscheiden und festzustellen, wo uns die Urgestalt der Geschichte über diesen Vorgang überliefert ist. Allerdings ist 5_{9-14} gegenüber Kap. 3, das der „Estersage“ angehört, im Esterbuche selbst sekundäres Gut. Allein in Kap. 3 sind die V. 3—4 im höchsten Grade verdächtig. Der Plan Hamans (3_{6}), das ganze Volk Mordechais zu vertilgen, ist abenteuerlich, ebenso wie die Erteilung der Erlaubnis durch Ahasverus, einen solchen Plan auszuführen (3_{8-11}). 3_{7} spricht so kurz und abgerissen von der Auslosung des passenden Tages, dass man nicht versteht, wie gerade

diese nur kurz berührte Handlung dem ganzen Feste den Namen gegeben haben kann. Wie ich später zeigen werde, hat man auf griechischem Boden im richtigen Gefühl, dass ein so nebenher abgethaner Zug der Geschichte nicht den Namen bestimmt haben kann, einen anderen Zusammenhang zwischen der Purimgeschichte und dem Festnamen aufgestellt. Ungeheuerlich ist die frühe Ausfertigung und Proklamierung des Ediktes. 3_{15b} ist die Bemerkung, dass Susa über das Edikt in Bestürzung geriet, unwahrscheinlich. All diese Abenteuerlichkeiten sind dadurch entstanden, dass man Hamans Plan, das ganze Judenvolk zu vertilgen, aus seiner Aufgebrachtheit gegen einen Juden erklären wollte. Der Umstand, dass dies so garnicht gelingen will, legt es nahe, in diesem Plane eine Verallgemeinerung der Absicht Hamans zu erblicken, gegen Mordechai vorzugehen. „Es schien ihm verächtlich", so spann man die Geschichte weiter aus, „an Mordechai allein Hand anzulegen; denn man hatte ihm mitgeteilt, welchem Volke Mordechai angehöre, und so trachtete Haman darnach, alle Juden im ganzen Königreiche des Ahasverus, die Volksgenossen Mordechais, zu vernichten". Viel besser passt dagegen 5_{9-14} hierher. Haman kommt vom Könige, der ihn eben erhöht hat, ärgert sich über die Unverschämtheit des Juden, versammelt daheim seine Freundschaft und erzählt ihr alles Freudige und den Ärger, den er eben gehabt hat. Sein Weib giebt ihm einen Rat, der seine Zustimmung findet. Der König soll die Hinrichtung des Juden erlauben. Dieser Erzählung würde dann 3_7 geraubt sein, vielleicht auch 3_{10} (vgl. 8_2), ebenso der Vortrag der Bitte Hamans vor dem Könige. Der Vorgang, der hier bei der Sagenbildung geschehen wäre, ist nicht ungewöhnlich. Man hätte, um allgemein zu interessieren, einen speziellen Fall generalisiert. Damit hatte man ein Faktum der Erzählung verdoppelt, zwei Relationen derselben Erzählung erhalten, von denen die eine in die „Estersage" kam, während die andere sich wegen des Interesses, das sich mehr und mehr an die hier auftretende Person der Sage knüpfte, nicht verdrängen liess.

In Kap. 4 haben sich noch Spuren erhalten, die darauf hindeuten, dass ursprünglich nur der spezielle „Fall Mordechai" vorlag. Zunächst deutet der gegenwärtige Zustand von 3_{15}–4_3 auf eine Bearbeitung hin. Vor allem aber spricht dafür das Auftreten und Gebahren des Juden. Er teilt alles mit, „was ihm begegnet war" (7_a). Dann erst folgt als Nachtrag die Hauptsache, das verderb-

liche Edikt. Ester soll zum Könige hineingehen, um ihn um Gnade anzuflehen (4_{8b}). Und wieder bringt ein Nachtrag die Hauptsache, die Fürbitte für ihr Volk. In 4_{14} wird betont, dass Ester samt dem Hause ihres Vaters umkommen werde. Das deutet auch auf eine beschränktere Bedrohung hin, als sie in dem Edikt, das gegen alle Juden sich richtet, ausgesprochen ist. Nach 4_3 sind die Juden bereits an ein Fasten gegangen, 4_{16-17} dagegen sollen sie erst aufgefordert werden zu fasten. Seltsam ist es, dass in Kap. 8 zuerst erzählt wird, wie nach der Vernichtung Hamans Mordechai erhöht wird und seines Feindes Platz und Besitz erhält, und darauf erst das Allerwichtigste folgt, die Beseitigung der Gefahr für die Juden durch das Gegenedikt, und dass nach dieser Unterbrechung sofort wieder die Person Mordechais sich geltend macht. Der Hauptpunkt der Erzählung, die Errettung aller Juden, ist nur ein Zwischenspiel, das den glatten Bericht von der Erhöhung des einen Juden unterbricht. Eine besondere Einleitung (8_{3-4}) führt die Erzählung über die Ediktaufhebung ein, trotzdem Ester bereits 7_3ff. ihre Bitte genau dahin formuliert hatte, der König möge ihr Volk retten. Auch die Antwort des Königs befolgt die eigentümliche Zweiteilung, erst weist er auf den Einzelfall der Hinrichtung Hamans hin, daran schliesst er als einen Nachtrag, was alle Juden angeht.

Ferner weist noch ein Moment darauf hin, dass in unserer Sage ursprünglich persönliche Gegnerschaft in Rassenhass umgewandelt ist. Haman, der Widersacher Mordechais, ist gegenüber dem Nachkommen des Kiš, dem aus der Familie Sauls stammenden Juden, der Agagiter, der Nachkomme des Amalekiterkönigs Agag (1. Sam. 15). Gleichsam als zwei Erbfeinde stehen sich diese Männer gegenüber, sie sind erblich mit gegenseitigem Hass belastet. Mordechai aber ist der folgsamere Sohn des ungehorsamen Urvaters. Durch ihn fällt Haman erbarmungslos. Aber sofort hat man aus Haman, dem Gegner des einen Juden, „den Widersacher aller Juden“ gemacht, zu Mordechai ein „Mordechaivolk“ und zu Haman und seiner Freundschaft ein Volk „von Hassern“ hinzukonstruiert. Mordechai steht, wie weiland König Saul an der Spitze eines israelitischen Heeres, an der Spitze zusammengerotteter, wehrhafter Juden. Haman ist der Führer eines amalekiterartigen Volkes. Diese Juden verschonen niemand von den neuen Amalekitern, nicht einmal ihre Kinder und Weiber, auch bereichern sie sich nicht am Gute der Erschlagenen. Sie sind ebenfalls folgsamere Söhne der

ungehorsamen Urväter, die damals „an Agag, an dem Besten der Schafe und Rinder und an dem Wertvollen“ dem Gebote des Propheten entgegen den Bann nicht vollstrecken mochten. Wir sehen, wie die Geschichte von der Feindschaft Hamans und Mordechais unter das Motto gestellt ist: „Krieg hat Jahweh mit den Amalekitern auf ewige Zeiten“ Exod. 17_{16}.

Am meisten spricht aber 9_{24}ff. dafür, dass die ursprüngliche Sage nur einen Konflikt zwischen Haman und Mordechai kannte. Diese Verse kennen nur eine Hinrichtung Hamans und seiner Söhne, sie wissen nichts von dem Blutbade unter der ihm beigegebenen Feindeschar.

So erklärt sich das Auftreten von „Dubletten“, von Geschichten, die einerseits von dem einen Juden und seinem Gegner, andererseits von der Judenschaft und ihren Hassern handeln, dahin, dass jene Erzählungen vor diesen den Anspruch der Ursprünglichkeit erheben: der Inhalt jener Zeitgeschichte, wie er noch erschliessbar ist, findet sich in einer bestimmten Umarbeitung in der „Estersage“, der ersten Gestalt des Esterbuches.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse, die die Untersuchung über die Komposition des Esterbuches und der Vergleich zwischen „Ester-“ und „Mordechaisage“ wahrscheinlich gemacht hat, giebt uns ein ungefähres Bild der Entstehung unseres Buches. Darnach hat jemand in dem Buch der Geschichte der Könige von Medien und Persien[1]), einem volkstümlichen, allgemein bekannten und verbreiteten Sagenbuche, eine Erzählung gefunden, die am Hofe des persischen Königs Ahasverus sich abspielte und den Konflikt zwischen einem Juden und Heiden behandelte, der durch das Eingreifen der jüdischen Königin zu Gunsten ihres Volksgenossen die Vernichtung seines Gegners und der Angehörigen desselben herbeiführte. Zu einem bestimmten Zweck dichtet er diese Erzählung so um, dass sich nun das durch jenen Heiden aufgestachelte und repräsentierte judenfeindliche Heidenvolk und die hinter jenem Juden stehende, von der jüdischen Königin begünstigte Judenschaft gegenüberstehen, ohne jedoch die Spuren der einstigen Form der Sage ganz auslöschen zu können. Dazu setzt er den ganzen Apparat königlicher Edikte in Bewegung, wie er ihn aus Esra und Nehemia kennen

[1]) Dass irgendwie früher die Estersage an vorhergehende Erzählungen Anschluss gehabt hat, lässt der Anfang mit ויהי vermuten.

musste und wie er nach dem Danielbuche mit zu dem Bilde gehörte, das man sich von dem Staatsleben jener östlichen Reiche der vorgriechischen Zeit machte. So wird die jüdische Königin die Hauptperson des Dramas, Mordechai und viele Geschichten über ihn treten zurück: das ist das Buch der „Estersage", die erste Gestalt unseres Esterbuches.

Allein die in den Hintergrund gedrängte Person Mordechais reagierte gegen diese Vergewaltigung. Jenes Sagenbuch über medische und persische Könige erhielt den Juden lebendig, da es die Geschichten über ihn beständig in der Erinnerung bewahrte, dazu noch manche interessante Anekdote über ihn zu erzählen wusste. Schliesslich trat er doch auch in der Estersage aus dem Dunkel heraus. So wird man sich denn fortgesetzt mit Vorliebe von ihm erzählt haben[1]). Er war als der zweite nach dem Könige vollauf geeignet, jüdischem Stolze und Dünkel zu gefallen. Gar bald wird man daher von selbst begonnen haben, in jenem Sagenbuch berichtete Scenen aus seinem Heldenleben in die Estersage zu verflechten, ungeachtet der unendlichen Widersprüche und Abenteuerlichkeiten, die sie in diesem Zusammenhange verursachten. Endlich fand sich, zumal zugleich eine Veränderung in der Festfeier die Renovierung des Buches bedingt haben mag, ein geschickter Redaktor, der das Resultat dieser Entwicklung in das Gefüge der kodifizierten Estersage einzutragen unternahm: er schrieb unser Esterbuch. Dabei begründete er sein Verfahren in der Weise, dass er Mordechai als Urheber der veränderten Festfeier (vergl. Kap. 9) und das Buch der Zeitgeschichte als Quelle für die hinzugefügten Mordechai-Anekdoten (vergl. Kap. 10) angab.

Eine Probe auf die Richtigkeit dieser Hypothese lässt sich durch die Aufstellung der von mir herausgeschälten Urgestalt der Purimsage machen, wie sie in jenem „Buch der Zeitgeschichte" enthalten gewesen sein mag. Etwa folgende Sage mag unserm Esterbuch zu Grunde liegen; soweit es nötig ist, folge ich den Worten unseres Buches:

Nach der Verstossung der Vasti erwählt Ahasverus die Ester zur Königin, die Pflegetochter und Cousine Mordechais, eines

---

[1]) Wie sehr man am Purimfeste die Ergänzung der Festerzählung und überhaupt derartige Anekdoten (z. B. über Salomo und seinen Thron) liebte, zeigen die Targume zum Esterbuche.

exilierten Juden. Nach diesen Begebenheiten verlieh der König Haman eine hohe Stellung und zeichnete ihn hoch aus und setzte seinen Stuhl über den aller Fürsten in seiner Umgebung. Er zog seinen Siegelring von der Hand und übergab ihn Haman. Und Haman ging an jenem Tage fröhlich und guten Mutes von dannen. Als aber Haman den Mordechai erblickte, wie er weder aufstand noch Furcht vor ihm zeigte, da ward Haman voller Zorn über Mordechai; doch hielt Haman an sich. Als er aber nach hause gekommen war, sandte er hin und liess seine Freunde und seine Gemahlin Zereš holen. Denen erzählte Haman von seinem gewaltigen Reichtum, der Menge seiner Söhne und von alledem, wie ihn der König hochgeehrt und wie er ihn ausgezeichnet habe vor den Fürsten und Dienern des Königs. Und Haman sprach: Aber alles dies genügt mir nicht, solange ich noch den Juden Mordechai erblicke. Da antwortete ihm seine Gemahlin Seres und alle seine Freunde: Sprich zum Könige, dass man Mordechai hängen solle. Dieser Vorschlag gefiel Haman wohl[1]).

Und man warf das Pur — das ist das Los — vor Haman von einem Tage zum andern und von einem Monat zum andern, das ist der Monat Adar.

και εποιησεν ψηφισμα και εβαλεν κληρους ημεραν εξ ημερας και μηνα εκ μηνος, ωστε απολεσαι εν μια ημερα το γενος Μαρδοχαιου. και επεσεν ο κληρος εις την τεσσαρεςκαιδεκατην του μηνος ος εστιν Αδαρ.

Haman ging hin, um den König zu bitten, dass man Mordechai hängen lassen solle. Der König sprach zu Haman: Mit dem Manne magst du verfahren, wie es dir gut dünkt. Vielleicht war mit diesem Urteil auch die Familie, das Haus Mordechais, in die Hand Hamans gegeben (vergl. 4_{14}). Der König aber und Haman setzten sich nieder zum Gelage, während die Stadt Susa in Bestürzung geriet. Mordechai erfährt nun den Anschlag, wendet sich an Ester. Diese erklärt sich auf sein Drängen hin bereit, zum König zu gehen, um ihn um Gnade anzuflehen. Da liess Ester dem Mordechai wieder sagen: Gehe hin, versammle alle Juden, die sich zu Susa finden, und fastet für mich; und zwar sollt ihr drei Tage lang, bei Tag und Nacht, weder essen noch trinken.

---

[1]) Es folgt links die Überlieferung des hebr., rechts die des griech. Textes In der Urgestalt der Sage wird hier von der Auslosung des für die Hinrichtung geeigneten Tages die Rede gewesen sein.

Darnach will ich zum König hineingehen, obwohl dies dem Gesetz zuwiderläuft; und wenn ich umkommen soll, nun so komme ich um. Und Mordechai that ganz so, wie Ester ihm aufgetragen hatte. Ester geht nun zum König, findet Gnade, er streckt ihr das goldene Scepter entgegen, das er in der Hand hält, und folgt mit seinem Günstling ihrer Einladung zu einem Gastmahl. Sie versteht dort den Sturz Hamans und seiner Angehörigen herbeizuführen. Jenes Tages schenkte der König der Ester das Haus Hamans. Mordechai aber erhielt Zutritt zum Könige. Denn Ester hatte diesem mitgeteilt, was er ihr sei. Und der König zog seinen Siegelring ab, den er dem Haman hatte abnehmen lassen, und übergab ihn Mordechai. Mordechai aber ging von dem Könige hinaus in einem königlichen Gewande, purpurblau und weiss und mit einer grossen, goldenen Krone, in einem Mantel von Byssus und Purpur. Ester aber setzte Mordechai über das Haus Hamans. Die Stadt Susa jauchzte und freute sich. — Es folgten dann Erzählungen aus dem weiteren Heldenleben Mordechais, unter anderen die Geschichte von der Entdeckung einer gegen das Leben des Königs gerichteten Verschwörung und seiner erst viel später erfolgten Belohnung.

V. Die Urgestalt der Purimsage als Stück eines grösseren Sagenkreises.

Die Untersuchung über die Komposition des Esterbuchs hat durch den Aufweis seiner inneren Beschaffenheit die Sagenhaftigkeit der von ihm dargebotenen Erzählung noch deutlicher hervortreten lassen; sie führte direkt zu dem Versuch, die Urgestalt der Sage zu rekonstruieren und diese wieder zu der angeführten Quelle in Beziehung zu setzen. Dieser Versuch bedarf einer äusseren Rechtfertigung. Ging er etwa von unzutreffenden Voraussetzungen

aus? Was hat man vor allem von jenem Buch der Geschichte der medischen und persischen Könige zu halten? Dass eine Sage in ihm enthalten war? Dass in den Erzählungen über östliche Könige jüdische Personen die Hauptrolle gespielt haben? Wir werden hier zu untersuchen haben, ob sich nicht noch mehr Beispiele solcher Erzählungen, ob sich nicht überhaupt ein ganzer Sagenkreis nachweisen lässt, dem die Purimsage ursprünglich angehörte. In einem solchen Sagenkreise spielen die einzelnen Geschichten in einem bestimmten Zeitraum, auf einem bestimmten Schauplatze sich ab, die Figuren, die in ihnen auftreten, sind unter einander verwandt; sie zeigen mehr oder weniger sachliche Berührungen. Diese Untersuchung wird in die Frage ausmünden, ob die etwa nachweisbaren Erzählungen ähnliche Bearbeitungen, wie ich sie für unsere Sage habe annehmen müssen, erfahren haben.

Das Esterbuch versetzt uns in die Stadt Susa, in den Palast des Ahasverus, Königs von Medien und Persien. Er herrscht über 127 Provinzen von Indien bis nach Äthiopien. Dieselbe Tradition über die Ausdehnung des persisch-medischen Reichs findet sich 3. Esr. 3_2; nach Dan. 6_2 zerfällt das medische Reich in 120 Satrapien. Die nächstliegende Fragestellung ist die nach der Person des hier auftretenden Herrschers. Und allgemein ist man so vorgegangen. Allein konsequent ist dieses Vorgehen nur für diejenigen, die von vorne herein die Geschichtlichkeit des Esterbuches annehmen. Alle übrigen, denen die Schrift eine Legende berichtet, verfallen mit dieser Fragestellung in eine bedauerliche Inkonsequenz. Nicht die Sprachvergleichung, die zu dem Ergebnis kommt, dass Ahasverus der hebraisierte Name des Xerxes ist, nicht die Geschichtsforschung, die den König zu ermitteln sucht, unter dessen Regierung solche Begebenheiten möglich gewesen sind, können zum Ziele führen. Methodisch richtig ist allein die Fragestellung, die den Standpunkt der Verfasser unserer Geschichte berücksichtigt: wann mag Ahasverus nach der Meinung der Verfasser des Esterbuches regiert haben?

Dazu ist vor allem die zeitgenössische Litteratur daraufhin zu untersuchen, wie weit sie sich geschichtlich orientiert zeigt; nach dem Mass ihrer geschichtlichen Kenntnisse sind die Verfasser des Esterbuches zu beurteilen und dann mit dem sich für sie auf diesem Wege ergebenden Resultate ihre Darstellung dahin zu ver-

gleichen, ob sie etwa ihre Zeitgenossen an historischer Bildung übertroffen haben. Die früheste Ansetzung des Esterbuchs führt natürlich auf die Zeit, in der jene Begebenheit geschehen sein soll, die Regierungszeit des Xerxes (485—465); der terminus ad quem ist die Abfassungszeit des 2. Makkabäerbuches. Mithin beträgt der Zeitraum, in dem das Buch geschrieben sein kann, ca. 500 Jahre. Von geschichtlichen Schriften gehören dieser Zeit Esra, Nehemia (ca. 300 Kautzsch B. S. 131), Judith (130? Kautzsch B. S. 135, ähnlich Schürer, a. a. O. III S. 171) und Tobith (im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte v. Chr. nach Schürer a. a. O. III S. 176) an; ebenso gehört Daniel hierher und Jona (ca. 350 Kautzsch B. S. 131).

Bekanntlich sind die Bücher Esra und Nehemia Kompositionen aus verschiedenen Quellen, die z. T. zeitgenössisch sind. Diese zeigen sich daher genau über die Reihenfolge der Könige im Osten unterrichtet: Cyrus erlässt das Edikt, das den Juden die Heimkehr erlaubt (Esr. 1_1ff.). Darius, der erst im Staatsarchiv nach dem Erlasse des Cyrus suchen lassen muss, also wohl bewusst als nicht direkter Nachfolger des Cyrus erscheint, erweist sich den bedrängten Juden günstig (Esr. 5_1ff.), so dass unter ihm der Tempel vollendet werden kann (Esr. 6_{15}). Nach ihm tritt Arthahshasta als König von Persien auf (7_1ff.). Durch unglückliche Komposition der verschiedenen Quellen und durch eigene Zuthaten hat der Redaktor des Esrabuches eine heillose Verwirrung in die Chronologie der Könige gebracht. Kap. 4 erweckt den Anschein, als ob auf Cyrus Ahasverus (v. 6), auf diesen Arthahshasta (v. 7) und auf diesen Darius (v. 24) gefolgt sei. Nun konnte ein Leser dieses also komponierten Buches wohl aus den späteren Kapiteln die Reihenfolge hinsichtlich des Arthahshasta zurechtstellen, wenn er nicht, was näher lag, zwei Könige dieses Namens annahm, von denen der eine vor, der andere nach Darius regiert habe. Auch die Möglichkeit lag nahe, dass er Ahasverus mit Arthahshasta identifizierte oder umgekehrt. Dass solche falsche Auffassung thatsächlich Platz gegriffen hat, zeigt das 3. Buch Esra.

Ebenso wie in Esra und Nehemia den Hintergrund der ferne Osten abgiebt: so versetzt uns auch das Buch Tobith nach Mesopotamien und Medien. Doch spielt es zur Zeit assyrischer Könige. Bemerkenswert ist der letzte Vers des Buches, in dem

uns von der Eroberung Ninivehs durch Nebukadnezar und Ασυηρος[1]) erzählt wird. Nun ist in der LXX Esr. 4_6 Ασσουηρος[2]) das hebräische Ahasverus. Mithin erscheint im Buche Tobith Ahasverus als ein Zeit- und Bundesgenosse Nebukadnezars; er ist bereits vor Cyrus angesetzt, der stets von den Juden als derjenige festgehalten ist, der ihre Gefangenschaft löste, wie Nebukadnezar als der König der Exilierung.

Auch Judith spielt zum Teil im Osten. Nebukadnezar tritt hier als assyrischer König auf. Ihm entgegen steht der in Ekbatana regierende Mederfürst Arphaxad. Der Prophet Jona wird ebenfalls nach Niniveh gewiesen, ohne dass jedoch nähere Angaben über den König der Stadt gemacht würden.

Daniel lebt an dem Hofe Nebukadnezars, des Königs von Babel. Auch seinem Sohne Belsazar dient er mit seiner Weisheit (5). Selbst als Darius der Meder, des Ahasverus Sohn, das chaldäische Reich erhalten hatte (6_1, 9_1), verstand er es, seine bevorzugte Stellung zu behaupten. Die Notiz in 1_{21}, die besagt, dass Daniel das erste Jahr des Königs Cyrus, der deutlich als Perserkönig festgehalten wird (10_1), erlebt habe, ist nicht so „befremdlich", wie Marti in seiner Übersetzung (in Kautzsch AT S. 889) durch eine Anmerkung behauptet, und dürfte vielleicht nicht „auf einem spätern Zusatz" beruhen. Denn ihre Absicht ist, wenn man jene für die Juden hochwichtige Zeitangabe beachtet (vergl. Esr. 1_1, 2. Chron. 36_{22}), Daniel irgendwie zu den Ereignissen dieses Jahres in Beziehung zu setzen. Sollte aber wirklich 1_{21} ein Zusatz sein, so würde der Vers doch davon zeugen, dass man es vermisste, Daniel als am Rückkehredikte des Cyrus beteiligt nicht erwähnt zu sehen. Da er eine ähnliche bevorzugte Stellung am Hofe wie Nehemia einnahm, so mag er wohl dem Volke der mächtige jüdische Gönner zur Zeit des Cyrus gewesen sein, wie es Nehemia unter der Regierung Arthahshastas war. Bemerkt sei hier noch,

---

[1]) So Vaticanus; Alexandrinus hat Ασουηρος; Sinaiticus, der nach Kautzsch, AP I S. 135 „den Charakter einer Textbearbeitung trägt" (?), Αχιαχαρος. Interessant ist es, dass Lucians Rezension der LXX zum Buche Ester den Ahasverus des hebr. Textes, wofür die LXX Αρταξερξης liest, mit Ασουηρος wiedergiebt. A^1 liest nach de Lagarde Est. 4_1 Ξερξης.

[2]) So Alexandrinus; Vaticanus hat Ασθηρος, wahrscheinlich aus Ασουηρος verschrieben.

dass in der Übersetzung des Theodotion in der Geschichte vom Bel zu Babel, die den „Zusätzen zu Daniel“ angehört, der Perser Cyrus als Nachfolger des Astyages erscheint. Daniel aber ist in der gleichen Stelle der LXX Priester, hier wie dort Tischfreund des Königs.

Überblicken wir die Reihenfolge der Könige, wie sie nach den verschiedenen eben besprochenen Darstellungen sich ergiebt, so zeigt sich, dass, je längere Zeit seit der Regierung der erwähnten Könige verflossen ist, desto mehr sich das wirkliche Geschichtsbild verschoben hat. Am weitesten von der Wahrheit ist Tobith und Daniel entfernt[1]). Da das 3. Buch Esra hauptsächlich eine Kompilation aus Esra und Nehemia ist, so spricht seine geringere Verwirrung Tobith und Daniel gegenüber, trotzdem es jünger als diese ist, nicht gegen obigen Satz.

Was für ein König ist nun Ahasverus nach den Verfassern des Esterbuchs? Befolgten sie die Chronologie, wie sie uns in Esra und Nehemia vorliegt, so regierte ihr Ahasverus nach Cyrus, nach dem Edikte, das den Juden die Rückkehr erlaubte, also nach dem offiziellen Ende des Exils; waren sie dagegen Zeitgenossen der Verfasser von Tobith und Daniel, so lebte ihr Ahasverus höchstwahrscheinlich während des Exils. Nun hat die Mehrzahl der Ausleger das Esterbuch nicht über das zweite vorchristliche Jahrhundert hinaufrücken können. Allerdings tritt in ihm Ahasverus als König von Persien und Medien auf, während Daniel[2]) ihn anscheinend nur als König von Medien kennt. Aber die Geschichte selbst zeigt, dass Persien und Medien in einer Hand waren, bevor

---

[1]) Vergl. die unsäglichen Anstrengungen des Talmud (babli Megill. I), eine erträgliche Ordnung in die Chronologie zu bringen, so dass mit dem Auftreten des Cyrus, das durch Daniel so verspätet wird, die „70“ Jahre des Exils ablaufen. Wie sehr historische Erinnerung allmählich schwand, zeigt die talmudische Chronologie, „nach der vom Wiederaufbau des Tempels bis zum Sturze der Perserherrschaft nicht 185 = 516—331, sondern nur 34 Jahre verflossen sind“ (Kautzsch, AP I S. 237).

[2]) Wie frei die Volkserzählung mit solchen Titeln schaltet, sieht man aus Daniel, wo Darius der Meder heisst, während er nach Esra König von Persien ist. Übrigens scheint Daniel nicht ohne Grund zwischen dem babylonischen und persischen Weltreiche ein medisches aufzuführen. Es scheint fast, als hätte man damals nur schwer Assyrien und Babylonien, sowie Medien und Persien auseinanderhalten können.

Babylon dazu kam; dann aber ist Ahasverus ja allmählich von einem thatsächlichen Weltherrscher durch die Verwirrung im Esrabuche aufgerückt bis schliesslich zum Zeitgenossen des babylonischen Reiches. Dabei kann er sehr gut seinen ursprünglichen Titel mitgenommen haben; ausserdem verlangte die märchenhafte Schilderung seiner Hofhaltung nach einem grossen Titel. Ferner lebt Mordechai, der unter Nebukadnezar in die Gefangenschaft geführt ist, unter seiner Regierung. Da man dem Manne samt seiner Nichte nicht ein märchenhaftes Alter, wie es selbst neuere Ausleger dem Midrasch folgend ernstlich in Erwägung ziehen, zuschreiben darf, so bleibt nur der Schluss übrig, dass nach den Verfassern des Esterbuches unsere Geschichte nicht über 100 Jahre nach der Exilierung, sondern im Exil stattgefunden hat. Auf die Zeit des Exils führt uns auch die Nichterwähnung Jerusalems $9_{16\,\text{ff.}}$, wo man sie durchaus erwartet. Es existierte, so dachten sich die Verfasser die Sache, damals noch nicht. Ebensowenig lässt 3_8 auf das Bestehen einer geschlossenen Gemeinde in der Provinz Juda innerhalb des Perserreichs schliessen. Zu erwägen ist endlich der Umstand, dass der Mordechai der talmudischen Überlieferung derselbe ist, der mit Serubabel aus dem Exil zurückkehrt.

Ist sonach die Annahme ziemlich wahrscheinlich, da sie zeitgeschichtlich sich begründen lässt und manche Angaben der Erzählung aufklärt, dass die Ereignisse des Esterbuches in der Zeit des Exils sich abgespielt haben sollen, so ist es auch evident, warum gerade Ahasverus gewählt ist anstatt irgend eines beliebigen Königs.

Mordechai erhält durch die Fürsprache seiner Pflegetochter den zweiten Rang nach dem Könige. Er wird damit zu einer typischen Figur des jüdischen Überlieferungsstoffes. Es giebt fast keinen in der Bibel erwähnten Fürsten von Nebukadnezar bis auf Artaxerxes, dem nicht irgendwie ein weiser Jude zur Seite gestanden hätte. Daniel findet mit seinen Gefährten in dem Hofdienste Nebukadnezars Aufnahme und zeichnet sich durch seine Weisheit so aus, dass ihm der König die Herrschaft über die ganze Provinz Babel überträgt und ihn zum obersten Befehlshaber über alle Weisen Babels bestellt (Dan. 2_{48}). Dieselbe Stellung scheint er unter Belsazar nach 5_{11} innebehalten zu haben. Dieser Fürst gab weiterhin den Befehl (5_{29}), dass er als Dritter über das Reich herrschen solle. Darius, der nach Belsazars Ermordung das Reich

erhielt (5_{30}, 6_1), lässt ihm dieses Amt, ja, der König ging mit dem Gedanken um, ihn über das ganze Reich zu setzen ($6_{3,4}$). Der Anschlag gegen Daniel, den seine Neider ersannen, schlug fehl; schliesslich heisst es: „Demselben Daniel erging es wohl unter der Regierung des Darius und unter der Regierung des Persers Cyrus“ (6_{29}). Vergl. auch S. 48 über 1_{21}.

Im 3. Buch Esra erscheint bei dem „Wettstreit der Leibpagen vor Darius“ ein Jude als Sieger (Serubabel nach 4_{13} oder vielleicht Jojakim, der Sohn Serubabels, nach 5_{5-6}). Ausgemacht war für diesen Wettstreit, dass der Sieger wegen seiner Weisheit auf dem ersten Platze neben Darius sitzen und zum Vetter des Darius ernannt werden solle (3_7).

Artaxerxes hat in der historischen Person seines Mundschenken Nehemia einen Hofjuden gehabt (Neh. 1_{11}).

Diese Versorgung der Könige der östlichen Weltreiche mit jüdischen Ratgebern und Vezieren erstreckt sich auch auf die Zeit vor Nebukadnezar, auf die assyrischen Könige. So ist Achikar Mundschenk, Siegelbewahrer, Kanzler und Vorsteher des Geldwesens, der Zweite in dem Reiche Sacherdans. Seine Geschichte, die uns vollständig in syrischer, armenischer, arabischer, griechischer und slavischer Bearbeitung erhalten ist, war nach folgenden Andeutungen des Buches Tobith auch bei den Juden allgemein bekannt.

1_{21-22}. Aus der Erzählung Tobiths über seine Rückkehr nach Nineveh[1]).

Es ward König Sacherdonos (Sacherdan) sein Sohn an seiner Statt und setzte Achiacharos, den Sohn meines Bruders Anael, über das ganze Geldwesen seines Königreichs und über die ganze Staatsverwaltung. Und Achiacharos bat für mich, und ich kam nach Nineveh (zurück). Achiacharos aber war der Mundschenk, Siegelbewahrer, Staatskanzler und Schatzmeister, u. Sacherdonos (Sacherdonosos) der Sohn setzte ihn zum zweiten Male ein. Er war aber mein Neffe.

Es ward König Sacherdonos sein Sohn nach ihm und setzte Acheicharos, meines Bruders Anael Sohn, über das ganze Geldwesen seines Königreichs, und er besass die Gewalt über die ganze Staatsverwaltung. Da bat Acheicharos für mich, und ich kehrte nach Nineveh zurück. Acheicharos war nämlich der Obermundschenk, Siegelbewahrer, Staatskanzler und Schatzmeister unter Sennachereim, dem Assyrerkönige, und es setzte ihn Sacherdonos wieder ein. Er war aber mein Neffe und aus meiner Verwandtschaft.

[1]) Links steht die Übersetzung des Vaticanus (in Klammern die Lesart des Alexandrinus), rechts die des Sinaiticus.

2_{10}. Aus der Erzählung Tobiths über seine Erblindung.

Achiacharos aber unterhielt mich, bis ich nach Ellymais (Elymais) reiste.	Acheiacharos unterhielt mich zwei Jahre lang, bevor er nach Elymais sich begab.

11_{17}. Aus dem Bericht über die Hochzeit des Tobias und der Sara.

Es erschien auch Achiacharos und sein Neffe Nasbas.	Es erschienen auch Acheikar und Nabad, seine Neffen.

14_{10}. Aus dem Mahnwort Tobiths an Tobias.

Mein Kind, sieh hin, was Adam (Haman) seinem Ernährer Achiacharos zufügte, wie er aus dem Lichte ihn in die Finsternis führte, und was er alles ihm vergalt; und er rettete (es wurde gerettet) zwar Achiacharos, jenem aber wurde Vergeltung zu teil, und er selbst stieg in die Finsternis hinab. Manasse[1]) übte Barmherzigkeit und wurde aus der Schlinge des Todes gerettet, die er ihm gelegt hatte, Adam (Haman) aber fiel hinein in die Schlinge und kam um.	Sieh hin, mein Kind, was alles Nadab seinem Ernährer Acheikaros zufügte; wurde er nicht lebend in die Erde hinabgetrieben? Und es vergalt Gott die Schandthat ihm ins Angesicht hinein; und es stieg heraus Achikaros ans Licht, und Nadab stieg hinein in die ewige Finsternis, da er Acheikaros zu töten gesucht hatte. Da er mir Barmherzigkeit erwies, stieg er heraus aus der Schlinge des Todes, die Nadab ihm gelegt hatte, und Nadab fiel in die Schlinge des Todes, und er brachte ihn um.

Ahasverus bleibt allein noch ohne einen jüdischen Hofbeamten übrig. An seinem Hofe also liess sich noch ein im Range als zweiter ihm folgender Jude unterbringen.

Wieweit liegen nun diesen Berichten von einem jüdischen Ratgeber am Hofe der Könige von Nebukadnezar bis Artaxerxes geschichtliche Thatsachen zu Grunde? Ohne weiteres kann man die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, dass Juden durch Geschick und Reichtum sich solche hohen Stellungen erworben haben. Aber da in den jüdischen Berichten diese Personen gleichsam typische Figuren an den Höfen einer ununterbrochenen Reihe von Königen sind, so erscheinen diese Berichte recht zweifelhaft. Es scheint eine ruhmvolle Sage geworden zu sein, dass die Assyrer, Babylonier, Meder und Perser jüdische Veziere gehabt haben.

---

[1]) So wird hier Achikar genannt, ebenso wie im Buche Judith der verstorbene Mann der hinterlistigen jüdischen Witwe heisst.

An welche historische Fakta hat diese Sage anknüpfen können? Dass Serubabel 3. Esr. 4_{13} die dort ihm zugeschriebene Stellung am Hofe des Darius innegehabt habe, ist unmöglich, da er sich nach dem Esrabuche zu jener Zeit entweder in Jerusalem befand oder schon tot war. Möglich wäre es von Jojakim, der nach 5_{5-6} jener weise Leibpage gewesen sein kann. Allein der Bericht 5_1 von einer Heimkehr von Exulanten unter Darius ist ungeschichtlich und nur eine durch Missverständnis[1]) entstandene Dublette zu dem geschichtlichen Berichte in Esr. 2_{1-70}. So lässt sich weder von Serubabel noch von seinem Sohne Jojakim behaupten, dass der über sie 3. Esr. $3-5_6$ mitgeteilten Erzählung historische Glaubwürdigkeit zukommt. Dasselbe ist von den Berichten über das Leben und die Schicksale Daniels zu sagen, die uns im Danielbuch mitgeteilt werden. Zeitgenössische Zeugnisse für die Existenz eines Mannes dieses Namens im Exil besitzen wir schlechterdings nicht. Nur ein Zeitgenosse des Esra und Nehemia, ein Priester aus dem Geschlechte Ithamar, führt den Namen Daniel. Er kehrte 458 mit Esra aus Babylonien zurück. Der Held des Danielbuchs deutet bereits im zweiten Jahre der Regierung Nebukadnezars (603) diesem einen Traum. Nur kühne Traditionsverehrung wird diese beiden Gestalten zu identifizieren wagen. Geradezu gegen die Existenz eines exilischen Daniel als des Musters eines hochweisen und gerechten Mannes spricht Ezech. 14 und 28. Dort erscheint ein Daniel zwischen Noah und Hiob. Ebensowenig wird man den kurzen Angaben des Buchs Tobith über Achikaros im Ernste historische Glaubwürdigkeit zuschreiben dürfen. Davor warnt schon der ganze Rahmen, in dem uns diese Erzählung entgegentritt, wie ihr Inhalt, den wir aus anderen Darstellungen rekonstruieren können.

Von all diesen Berichten über Hofjuden östlicher Könige ist allein die Erzählung des Nehemia über jeden Zweifel erhaben. Und in der That ist es begreiflich, dass seine Persönlichkeit bei der Bildung von Legenden über jüdische Hof- und Staatsbeamte in den östlichen Reichen von grossem Einfluss gewesen ist. Er

---

[1]) Der Verfasser deutete Serubabel und Schesbazar (Sanabazar) als die Führer zweier verschiedener Züge zurückkehrender Exulanten; ihm kam es darauf an, Kap. 3 und 4 einzuschieben. Ihn begünstigte die im Esrabuche herrschende Verwirrung. Vergl. Wellhausen a. a. O. S. 158 Anm. 1

ragt noch zur Zeit Jesu ben Sirach so sehr neben Serubabel und Jesua, dem Sohne Jozadaks, aus der kritischen Zeit des Wiederaufbaus Jerusalems hervor, dass neben ihm Esra (Sir. 49_{11} ff.) keine Erwähnung gefunden hat. Esra wäre mit seinen Reformen gewiss nicht durchgedrungen, wäre ihm nicht der königliche Mundschenk mit seinem Ansehn und seiner Vollmacht zu Hülfe gekommen. Vielleicht geht selbst seine Rückkehr auf Nehemias Einfluss bei Artaxerxes zurück. Wenn Esra und Nehemia „durch die Gnade des Artaxerxes die definitiven Konstitutoren des Judentums“ (Wellhausen, a. a. O. S. 173) geworden sind, so war die Gestalt Nehemias durch seine Energie und den Nimbus, der ihn umgab, allein so angelegt, im Volksmunde lebendig zu bleiben, während die Person Esras nur in den Studierstuben der Gesetzeslehrer Gegenstand der Verherrlichung und mancher Anekdote wurde. Die jüdische Sage erfand sich, teils selbständig gestaltend, teils, wie sich weiter unten zeigen wird, fremdes Gut verarbeitend, einen Nehemia für alle ihr bekannten Könige des Exils und des persischen Weltreichs. Um Namen war man nicht verlegen[1]), man entnahm sie einfach den Verzeichnissen der Bücher Esra und Nehemia; so erklärt sich auch die merkwürdige Thatsache, dass sich die Namen dieser vornehmen Juden fast sämtlich in den Namensverzeichnissen der Bücher Esra und Nehemia finden[2]) und dass der Talmud (babli Megill. I) direkt die Rückkehr jenes Mordechai auf den Helden des Esterbuchs bezieht. Von Nehemia erbten diese Hofjuden den Glanz der Stellung, die treffliche Eigenschaft, ihre Stellung zu Gunsten ihrer Volksgenossen zu verwenden, und die Energie, ihr Volkstum trotz aller Schwierigkeiten fremder Höfe zu behaupten.

Ist sonach Mordechai eine typische Figur des Sagenkreises, der die Zeit des Exils und des persischen Weltreichs als geschichtlichen Hintergrund, den Osten aber zum Schauplatz hat, so ist

---

[1]) Wie wenig gewissenhaft die Orientalen in der Übertragung ganzer Erzählungen oder einzelner Züge auf andere Personen sind, dazu Lidzbarski, ZDMG 48, S. 675. Das Vorbild egyptischer Hofjuden wirkte wohl auch mit.

[2]) Daniel ein Priester nach Esr. 8_2, Neh. 10_7; Misael Neh. 8_4; Asarja Neh. 10_3 (nach 3. Esr. 9_{43} wohl auch Neh. 8_4); Hananja Neh. 10_{24}; Mordechai Esr. 2_2, Neh. 7_7. Zu beachten ist, dass in den Zusätzen der LXX Daniel wie bei Esra und Nehemia als Priester erscheint.

auch Ester keine einzig in jenen jüdischen Sagen dastehende Persönlichkeit. Einer Jüdin, die mit ihrem Leben für das Heil ihres Volkes eintritt, begegnen wir auch im Buche Judith.

Haman, der Todfeind der Juden, ist ebenfalls eine typische Figur jener Erzählungen. Im Buche Tobith führt der Widersacher Achikars nach der einen Textüberlieferung sogar den Namen Haman. Holofernes, der Feldherr Nebukadnezars, hat im Buche Judith der Judenschaft den Untergang geschworen. Die Diener, die in Est. 3_{3-4} Mordechai angeben, erinnern an die chaldäischen Männer, die jene drei Juden verklagen (Dan. 3_{8}ff.), die sich vor dem Götzenbilde nicht vorschriftsmässig nach dem Königsbefehle niedergeworfen haben. Auch hier handelt es sich darum, ob man die Ausrede gelten lassen werde, dass sie Juden sind. So kehren die Gedanken des Esterbuches oft in der eigentümlichen Form wieder: ein Jude, wie das Judenvolk, ist der fortwährenden Verleumdung und Verfolgung ausgesetzt, allein sie beide tragen schliesslich doch den Sieg davon. Es muss an der Zeit gelegen haben, dass solche Themata auf der Tagesordnung standen.

So glaube ich das Recht erwiesen zu haben, all diese Sagen einem bestimmten jüdischen Sagenkreise zuzuschreiben. Dieses Recht wird auch durch die sachlichen Berührungen bestätigt, die sie aufweisen. Ich hebe nur kurz einiges hervor. Das Bild, das das Esterbuch von dem Hofleben entwirft, stimmt genau zu den Schilderungen des 3. Esr., Daniel, Tobith, Judith. Grosse üppige Gelage werden uns vorgeführt, die Weisen, die sich auf die Zeiten verstehen, spielen eine grosse Rolle, zahlreiche Edikte werden erlassen. Dan. 6_{8}ff. bestürmen die Oberbeamten und Satrapen den König, ebenso wie Haman den Ahasverus, ein Edikt ergehen zu lassen, das seine Spitze gegen einen bestimmten Juden hat. Solch schriftlicher Befehl ist, wie es auch unser Buch voraussetzt, unwiderruflich gemäss dem unabänderlichen medischen und persischen Gesetz. Auch im Daniel ergiebt sich daraus die eigenartige Tragik, dass das Gesetz trotz des Königs Willen seinen Lauf nehmen muss (cf. Est. 8). Aber schliesslich stürzen die Verleumder in die Grube, die sie dem Juden gegraben, wie dem Haman der Galgen den Tod bringt, den er für Mordechai hat errichten lassen.

Endlich lässt sich von den Erzählungen des eben aufgezeigten Sagenkreises, ähnlich wie von der Purimsage, nachweisen, dass sie

von denen, die sie uns erhalten haben, bereits in irgend einer Weise fixiert vorgefunden und zu einem bestimmten Zweck umgearbeitet worden sind. Das 3. Buch Esra ist eine Kompilation aus 2 Chron., Esr. u. Neh. Für 1_{21-22} lässt sich keine Quelle nachweisen, diese Verse können sehr wohl Eigentum des Verfassers sein. Zwar mögen die Kap. 3—5, das andere Stück, dessen Herkunft dunkel ist, ursprünglich griechisch geschrieben sein und in der überlieferten Fassung auf den Verfasser selbst zurückgehen, doch ist damit noch nichts über seinen Inhalt und seine Herkunft ausgesagt. Vielmehr, wenn man bedenkt, dass 3. Esr. sonst nur durch genaues Ausschreiben von Quellen entstanden ist, sonst seine hebräischen Quellen, nicht ihre griechische Übersetzung wiedergegeben hat (Kautzsch AP I S. 1ff.), so liegt die Vermutung nicht fern, dass jene Sage von dem „Wettstreit der Leibpagen des Darius“ eine Legende ist, die auch in Palästina, nicht bloss in der griechischen Diaspora heimisch gewesen ist, die der Verfasser aber, um sie als Mittelpunkt und Glanzstück seiner Darstellung zu verwenden, selbständig ausgemalt hat[1]).

Dieselbe Behauptung lässt sich für die Achikargeschichte aussprechen. Die kurzen Andeutungen des Buches Tobith lassen auf eine allgemeine Bekanntschaft der Sage schliessen. Sie ist so verwendet und geformt, wie der Verfasser sie für seine Zwecke brauchte.

Auch das Danielbuch hat wahrscheinlich eine Quelle als Grundlage, die Erzählungen über die Person des Weisen berichtete. Denn man hat den Wechsel der Sprache innerhalb der Erzählung bis jetzt noch nicht befriedigend erklärt. Die Erklärung, dass mit der Antwort der nach der Meinung des Verfassers aramäisch sprechenden Chaldäer die ihm geläufigere Sprache beibehalten sei, ist eine ungenügende Ausflucht; dasselbe gilt von der Ansicht, dass der aramäische Teil für das Volk, die hebräischen Stücke nur für die

---

[1]) Übrigens hat de Lagarde (Mitteilungen IV, S. 358) die Überzeugung geäussert, dass 3. Esr. 3, 4 „ursprünglich hinter Dan. 6_1 untergebracht war“. Unleugbar richtig ist an dieser Bemerkung, dass diese Sage dem Sagenkreise verwandt ist, dem auch das Danielbuch angehört. Es lässt sich nichts Erhebliches gegen die Behauptung einwenden, dass in 3. Esr. 3, 4 eine hebr. Quelle frei bearbeitet vorliege. Wenn man beachtet, dass sicher der aram. Text in Dan. 3_{19}ff. eine Lücke aufweist, so ist es sehr wohl möglich, dass auch in 6_1ff. etwas ausgefallen ist.

homines docti geschrieben seien. Auch Meinholds Hypothese, dass die Kap. 2—6, soweit sie aramäisch sind, ca. 300 v. Chr., Kap. 7 etwas später, die Kap. 1 und 8—12 dagegen in der Makkabäerzeit verfasst seien, stösst auf viele Schwierigkeiten, die Kuenen (a. a. O. II S. 432ff.) ausführlich dargelegt hat. In der That hat es etwas Bestechendes, das eingerahmte aramäische Stück für den älteren Teil des Buchs zu erklären. Allein die hebräische Einleitung orientiert über Zeit, Personen und Schauplatz des Buchs so, dass alles folgende in dieser Beziehung ohne sie nicht zu verstehen wäre. Ferner setzt die aramäische Sprache so unerwartet ein, dass es nicht darnach aussieht, als sei das in ihr abgefasste Stück durch die hebräische Einleitung ergänzt worden. Dazu zeigt sich gegenüber 2_{1-4a} in 2_{4b}ff. die von dem hebräischen Teil dargestellte Erzählung im aramäischen in maiorem gloriam des Daniel geändert. 2_2 lässt der König die Chaldäer rufen, ihm seinen Traum zu deuten[1]). Er begehrt den Traum zu verstehen (2_3). Dies natürliche Ansinnen des Königs deutet der aramäische Teil sofort dahin um, dass von den Chaldäern gefordert wird, auch den Traum selbst kundzuthun, ihn zu erraten[2]). Was die Weisen Babels nicht vermögen, das vermag Daniel. Er weiss Traum und Deutung. Zu beachten ist, dass der Traum des Königs unleugbar für den Zweck des Verfassers von 2_4—7 präpariert ist. Das geht schon aus seiner Gleichartigkeit mit der Traumvision in 7 hervor. So wird man doch das hebräische Stück 1—2_{4a} für das ältere halten müssen. Über das Zustandekommen der historischen Notiz in 1_{1-2} vergl. Kuenen a. a. O. II. S. 460ff. Wenn man 2_{1-4a} nach der Zeitbestimmung, verglichen mit $1_{1, 5, 18}$, in Kap. 1 einordnet, so ergiebt sich folgender Zusammenhang: Nebukadnezar exiliert unter Jojakim Juden und hat im zweiten Jahre seiner Regierung einen Traum, den ihm seine Chaldäer deuten sollen. Wie es ihnen dabei ergangen und wie der Traum gelautet hat, ist nicht mehr zu erkennen. Sicher ist nur, dass der König „dann“ befiehlt, vornehme jüdische Knaben

---

[1]) הגיד in Beziehung auf Träume, Rätsel und Orakelsprüche heisst „deuten“, „ihren Sinn und Bedeutung angeben“. Gen. 41_{24}, Richt. 14_{19}, Hosea 4_{12}, Jesaia 43_9, 44_7. Es ist gleichbedeutend mit פתר.

[2]) Es findet also eine Steigerung statt von V. 2 להגיד למלך חלמתיו und V. 3 תהודעונני חלמא im hebr. Texte zu תפעם רוחי לדעת את־החלום ופשרה im aramäischen.

herbeizubringen, die in der Schrift und Sprache der Chaldäer unterrichtet werden sollen; diejenigen, denen Gott Wissen und Verständnis für jede Schrift und Wissenschaft verleiht, besonders Daniel, der alle Gesichte und Träume verstehen kann, nimmt Nebukadnezar nach einer Prüfung an. Und in der That „fand sie der König in allen Fällen, wo es sich um Weisheit und Einsicht handelte, so oft er sie befragte, allen Zauberern und Wahrsagern in seinem ganzen Reiche zehnfach überlegen". Diese hebräische Einleitung wird nun wohl der Verfasser der Kap. 1—7 im Grossen und Ganzen bereits fertig vorgefunden haben; darauf deutet die Beibehaltung der hebräischen Sprache in seiner aramäischen Schrift hin. Zugleich muss dieses hebräische Stück wohl bekannt gewesen sein, da es zur Einführung und Autorisierung eines zeitgemässen Mahnwortes gemacht wurde, so bekannt, dass es dem Danielbuche noch die Aufnahme in den Kanon verschaffen konnte. Was er sonst noch in seiner Quellschrift über Daniel fand, hat er freier behandelt und eingehender überarbeitet[1]). Selbst wenn obige Vermutung sich nicht bewähren, vielmehr das aramäische Stück das älteste oder das Danielbuch eine Einheit sein sollte, so bleibt doch immer die Thatsache bestehen, dass das Buch trotz seiner späten Abfassung in den Kanon aufgenommen ist. So müssen die Danielsagen in jedem Fall ein höheres Alter besitzen. Der Verfasser unseres Danielbuches aber hat sie verarbeitet und für die Zwecke seiner Schrift nutzbar gemacht.

Das Buch Judith ist vom „Standpunkt pharisäischer Gesetzlichkeit" aus geschrieben (Schürer a. a. O. III. S. 169), die in ihm erhaltene Legende also in bestimmt bearbeiteter Gestalt auf uns gekommen. Interessant ist eine Entdeckung Gasters. Cornill (a. a. O. 3/4. Aufl. S. 272) schreibt darüber: „Besonders merkwürdig ist eine Relation, welche Gaster in einer ca. 1000 ‚somewhere in Babylon' geschriebenen Handschrift entdeckt hat und welche ‚must have belonged originally to the old Megillath Taanith'. Hier spielt die

---

[1]) Dass eine Bearbeitung einer schriftlich fixierten Erzählung und nicht bloss eine schriftliche Reproduktion irgend einer mündlich umlaufenden Sage vorliegt, zeigt der Bericht des Nebukadnezar 3_{31}—4. Bald berichtet der König selbst, bald wird über ihn berichtet. Der Verfasser, der gern seine Figuren selbst erzählen lässt (vergl. 7), kommt unwillkürlich wieder in die ursprüngliche natürliche Art seiner Vorlage hinein, die selbst erzählt.

Scene während einer Belagerung Jerusalems durch König Seleukus, welchem am 18. Adar die nicht als Wittwe, sondern als Jungfrau geschilderte Judith bath Achitub den Kopf abschlägt. Dass hier die einfachste und ursprünglichste Form der Erzählung vorliegt, aus welcher der griechische Roman herausgewachsen ist, scheint zweifellos."

Bezüglich des Buches Jona bemerkt Kleinert (a. a. O. S. 15), dass sein Verfasser eine vorgefundene Geschichte benutzt habe. Nowack (a. a. O. S. 175) stimmt dieser Annahme zu: „In der That wird sich das nicht bestreiten lassen: wir haben eine Prophetenlegende vor uns, die alle Züge derselben an sich trägt . . . . Natürlich hat der Verfasser den überkommenen Stoff seinen Zwecken entsprechend frei gestaltet."

Das Resultat, dass alle bekannten Geschichten des Sagenkreises, dem die Purimsage angehört, irgendwie eine bestimmte Quelle, aus der die uns erhaltenen Bearbeitungen derselben geflossen sind, voraussetzen, bestätigt in jeder Weise die oben gewonnene Auffassung der im Esterbuche erwähnten Quelle, der Zeitgeschichte der medischen und persischen Könige. Man muss bei den Juden die Existenz schriftlich fixierter allgemein bekannter Sagen über östliche Könige aus der Zeit des Exils und des medisch-persischen Weltreichs, ihre Hofjuden und deren Gegner annehmen. Diese „Zeitgeschichte" sich nennenden Sagenbücher sind möglicherweise als Ergänzung der Chroniken (cf. Neh. 12_{23}: ספר דברי הימים) geschrieben und aufgefasst worden. Man sieht an der Form, in der sie uns erhalten sind, dass ihre Bearbeitung zu irgendwelchem Zwecke durchaus beliebt und an der Tagesordnung war. Sie sind charakteristisch für das Judentum der späteren Zeit, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, das sprechendste Zeugnis aus dem Munde des Volks selbst, dass es sich den Einflüssen der Nationen und Religionen ringsumher geöffnet hat[1]).

---

[1]) Interessant ist es, zu sehen, wie vielfach die Geschichten dieses exilischen Sagenkreises in kleinen Zügen, Wendungen und Redensarten an die Vätersagen der Genesis erinnern. Rosenthal hat daraufhin die Ester- und Danielgeschichte mit der Erzählung von Joseph verglichen und ist zu folgendem Resultate gekommen: „Wir hätten einen Beleg dafür vor uns, dass man für die Darstellung späterer Verhältnisse, weil die Sprache nicht mehr lebendig war, die Erzählungen der alten Bücher der Bibel zum Vorbild genommen hat".

VI. Die Entstehung der Urgestalt der Purimsage.

Eine Sage ist nicht eine freie Erfindung menschlicher Phantasie; entweder ist sie die übertreibende Ausschmückung der Erzählung irgend eines wirklich geschehenen Ereignisses oder die Umbildung eines religiösen Mythus, die an die Stelle der Götter menschliche Heldengestalten eingeführt hat. Insofern kann eine Sage verschiedenen Völkern angehören. Eine geschichtliche Begebenheit oder ein Mythus eignet dem einen Volke, das andere erschafft sich daraus eine Sage. So ist es zu erklären, wenn man dem Ursprung der Estergeschichte über das Judentum hinaus nachzugehen versucht hat. Doch auch bei diesem Versuche muss man streng methodisch vorgehen. Man hat genau festzustellen, wieviel an der Purimsage jüdisches Eigentum, wieviel anderswoher übernommen ist. Von hier aus kann man ein Bild der Entstehung der Sage zu zeichnen sich bemühen, wie ich sie in ihrer ursprünglichen Form zu rekonstruieren versucht habe.

Wichtig ist, dass die meisten Erzählungen des Sagenkreises, dem auch unsere Sage angehört, ebenfalls als nichtjüdische Erfindungen sich herausstellen. Wenn auch Nowack (a. a. O. S. 175) ohne weiteres die Versuche als gescheitert hinstellt, das Buch Jona „in Verbindung mit heidnischen, spec. babylonischen Mythen zu bringen“, so ist es doch, mit Gunkels Worten ausgedrückt (a. a. O. S. 322), „dem Kundigen völlig unzweifelhaft, dass Mythisches im Hintergrunde steht: der Zug, dass eine Person von einem ‚Fisch‘ verschlungen wird, drei Tage lang in seinem Leibe verweilt, um dann lebendig wieder ausgespieen zu werden, gehört seiner Natur nach in die Mythologie . . . Hier also eine Prophetenlegende, in der Mythisches nachklingt.“ Mit der Jonasage gehört die Legende vom

---

Sollte man nicht auch oft bewusst die Geschichten dieses an die jenes Sagenkreises haben anklingen lassen? Wie jener Sagenkreis eine uralte klassische Zeit der israelitischen Religion darstellen soll, so repräsentieren die Jahre des Exils und ihre Sagen die vorbildliche Zeit der jüdischen Frömmigkeit und Lebensanschauung, wie sie sich aus dem Zusammenfliessen jüdischer und ausserjüdischer Glaubens- und Gedankenwelten ergaben.

Drachen zu Babel zusammen, die in der LXX dem Buche Daniel zugesetzt ist. Gunkel hat (a. a. O. S. 320ff.) nachgewiesen, dass ihr „ein babylonischer Mythus vom Tode eines Drachen durch einen Gott", der Mardukmythus, zu Grunde liegt.

Ähnlich verwandt sind die Geschichte von den drei Männern im feurigen Ofen und die Erzählung vom Daniel in der Löwengrube. Was dort von Daniels Gefährten, wird hier von Daniel selbst erzählt. Wie sie sich zu ihrer Religion einem königlichen Befehle gegenüber mannhaft bekennen, so auch Daniel zu seinem Gott trotz des Ediktes des Darius. Sie werden dafür in den glühenden Feuerofen geworfen, Daniel in die Löwengrube. Der Feuerofen und die Löwengrube werden ohne weitere Beschreibung oder Angabe eingeführt. Im Feuerofen beschirmt — die LXX giebt eine genauere Schilderung, der aramäische Text weist entschieden eine Lücke auf — „ein Mann, in seinem Aussehen einem Göttersohne gleichend", die drei Juden, dem Daniel sendet Gott seinen Engel zu Hülfe und verschliesst den Löwen den Rachen. Die Feinde dieser Juden kommen dafür dort im Feuerofen, hier in der Löwengrube um. Der Unterschied beider Geschichten besteht nur darin, dass andere Personen in jeder von beiden auftreten, dass dort der Feuerofen, hier die Löwengrube das Strafmittel ist. So wird man sie denn als zwei Relationen ein und derselben Sage auffassen können, die einmal von Daniel selbst, dann von seinen Gefährten erzählt wurde. Dafür spricht auch, dass Daniel, wie sich zeigen lässt, zu jenen drei Juden ursprünglich in gar keinem Verhältnis gestanden hat. Dan. 3 weiss überhaupt nichts von Daniel, wie Dan. 6 nichts von den drei Gefährten. Diese verschwinden völlig von 3_{31}ff. ab. Aber auch in Kap. 2 sind ihre Namen erst eingetragen. Daniel überlässt seinen drei Freunden dort die Verwaltung der Provinz Babel. Als sich dann ihr Gott bei ihrem Aufenthalte im Feuerofen bewährt hat, will Nebukadnezar ihn und seine treuen Bekenner in seinem Reiche zur Anerkennung bringen und befördert Sadrach, Mesach und Abed-Nego — zu hohen Stellungen in der Provinz Babel. Das wäre keine Aufbesserung ihrer Stellung. Mithin muss die ursprüngliche Erzählung von den drei Männern im feurigen Ofen sie vor der Krisis noch nicht als Präsidenten der Provinz Babel gekannt haben. Selbst in Kap. 1 sind die Namen dieser drei Juden eingetragen. 1_8 hat Daniel allein den Vorsatz und die Bitte an den Oberkämmerer,

ihn durch heidnische Speise nicht zu verunreinigen, 1_9 findet Daniel allein Huld beim Oberkämmerer. Doch schon in dessen Antwort hat der Verfasser des Danielbuches, der Kap. 3 bringen wollte, eingegriffen. Er stellt es so dar, als hätte Daniel auch für seine Gefährten gebeten. Und Daniel selbst fährt von nun an in diesem Sinne fort zu bitten und kommt in diesem Sinne zum Ziel und mit seinen Gefährten zum Glück. 1_{21} giebt uns einen Ausblick nur auf Daniels weiteres Leben. So hat denn der Verfasser des Danielbuches diese ursprünglich nur von Daniel handelnde Erzählung dadurch für seine Schrift, die Daniel und drei andere Juden als Vorbilder aufstellen soll, als Einleitung zurechtgemacht, dass er diese als Gefährten Daniels hier einführte. Die Geschichte von dem Lohn treuen Bekenntnisses zu Gott, die den beiden Sagen von den drei Männern im feurigen Ofen und dem Daniel in der Löwengrube zu Grunde liegt, weist schon selbst, da ihr Schauplatz der ferne Osten ist, himmlische Wesen in ihr eine grosse Rolle spielen, auf das Ausland hin. Dazu kommt noch, dass wir eine andere Relation derselben besitzen, die Abraham zum Helden hat. Im Buch der Jubiläen (12_1 ff.) findet sie sich zwar noch nicht, aber sie ist, wie Bonwetsch (a. a. O. S. 42 ff. mit Angabe der einschlägigen Litteratur) ausführt, älter als diese Schrift. Erst der „Midrasch Bereschit rabba“ hat sie zu Genes. 11_{28} in ausführlicherer Gestalt. Darnach überliefert Therach den Abraham wegen Missachtung der Götter dem Nimrod, der Feueranbeter ist. Nachdem dieser vergeblich mit Abraham gesprochen, lässt er ihn in den Glutofen werfen. Aber der Gott, den er anbetete, rettete ihn. Die im Ausland entstandene Sage, die hier jüdisches Gut geworden ist, wurde bei ihrer Aneignung auf die verschiedensten Personen bezogen[1]).

Ferner ist die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezars nicht jüdischen Ursprungs, wie Schrader gezeigt hat (JPTh VII, 618 ff.). „Die Darstellung im Buche Daniel ist die jüdisch-apokalyptische

---

[1]) Interessant ist eine Bemerkung K. Kohlers. Er sieht in שדרך den absichtlich korrumpierten Namen des babylonischen מרדך, in משך den des babyl. ששך, in עבד נגו mit anderen Forschern (Schrader KAT zu Dan. 1_7 S. 429 ff.) den des babyl. עבד נבו. War etwa jene Sage ursprünglich ein Protest babylonischer Priester in Gestalt eines Mythus von מרדך, ששך u. נבו gegen die persische Religion?

Umformung der uns bei Abydenus in relativ ursprünglicher Gestalt überlieferten babylonischen Volkssage“ (a. a. O. S. 628). So wird es auch höchstwahrscheinlich sich mit der Geschichte vom Gastmahl und Ende Belsazars verhalten[1]).

Endlich geht die moralische Erzählung vom weisen Achikar, sicher nicht auf jüdische Erfindung zurück.

(Vergl. The story of Achikar by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris a. A. Smith-Lewis. London 1898. Reinach, Un conte babylonien dans la littérature juive. Rev. des ét. juives 1899, tom. 38, 1—13. Halévy, Tobie et Akiakhar. Paris 1900.)

---

[1]) Nur anmerkungsweise kann hier kurz die Entstehung des Danielbuches berührt werden, wie ich sie mir vorstelle. Eine nähere Begründung meiner Ansicht würde zu weit führen. Darnach hat es schon im Exil allgemein bekannte Geschichten über einen Daniel gegeben, auf den neben Noah und Hiob Ezechiel hinweisen kann. Wahrscheinlich bethätigte er seine sprichwörtliche Weisheit und Gerechtigkeit am Hofe irgend eines ausländischen Königs. Jedoch hat man anscheinend kein Interesse gehabt, diese Geschichten aufzuzeichnen. Die nachexilische Zeit gewöhnte sich, wohl durch den Bericht über einen Daniel in Esra und Nehemia bestimmt, ihn neben einen Nehemia an die Höfe der Könige des Ostens zu versetzen und übertrug auf ihn manche aufgelesene ausländische Sage und Geschichte. Diese Danielerzählungen, die daher nicht heidenunfreundlich gehalten waren, fand der Verfasser unseres Danielbuches hebräisch fixiert vor. Er benutzte fast wörtlich ihre Einleitung; nur gab er dem Daniel drei Gefährten. Denn er wollte die Geschichte von den drei Männern im feurigen Ofen einflechten, zu der in Wirklichkeit die Geschichte vom Daniel in der Löwengrube nur eine alte Dublette ist. Was er sonst in seiner hebr. Quelle über Daniel fand, arbeitete er für die Zeit des Antiochus Epiphanes, in dessen ersten Regierungsjahren er schrieb, und dem Zwecke seines Buches entsprechend um. Die Änderungen, die er hier vornehmen musste, waren bedeutender als seine Eingriffe in der Einleitung: daher schrieb er, da er des Hebräischen nicht so mächtig war, das Buch von da an, wo er durchgreifend ändern wollte (2_4b), aramäisch. Dabei schöpfte er jedenfalls für die Visionen aus anderen Quellen. Sein geistiges Eigentum ist es, so möchte ich im Anschluss an Gunkel (a. a. O. S. 335) sagen, dass er den gesamten, von ihm benutzten Stoff auf seine Gegenwart bezogen hat. So entstanden ihm Kap. 1—7. Bald fügte ein anderer, oder vielleicht auch andere, von den Ereignissen gedrängt, in hebräischer Sprache (wohl bestimmt durch den hebräischen Eingang) ergänzende Stücke dem Trostbuche an. Am nächsten berührt sich diese Ansicht von der Entstehung des Danielbuches mit der Königs. Auch König hat „oftmals an die Möglichkeit gedacht, dass das Buch Daniel zuerst nur die Kap. 1—7 umfasst hat“ (a. a. O. S. 384). Schriftliche Fixierungen aber sind nach ihm „wahrscheinlich erst seit 168 v. Chr. unternommen worden“ (S. 391).

Somit ist bereits eine ziemlich gesicherte Unterlage gewonnen, von der aus ich zur Untersuchung über den Ursprung der Purimsage schreiten kann. Die Sage, aus der die Purimsage gebildet wurde, besteht deutlich aus zwei Stücken. Ihrem eigentlichen Kern ist eine Einleitung vorangestellt (1—2), die scheinbar von diesem Kern weit abführt, aber doch von ihm unabtrennlich ist, da sie auf ihn so vorbereitet, dass er ohne sie nicht verständlich wäre. Dieser Umstand spricht sowohl dafür, dass diese Einleitung ursprünglich ist, dass sie schon in jenem Buch der Zeitgeschichte der medischen und persischen Könige organisch mit ihm verbunden war, wie ihre Art die Vermutung naherückt, dass die Daten über die Personen, die sie unabtrennlich machen, zwar Gut aus der eigentlichen Sage sind, der in ihr mitgeteilte Stoff aber an diese Sage anderswoher herangebracht ist. Diese Vermutung bestätigt eine von de Goeje gemachte Bemerkung, die Kuenen (a. a. O I_2 S. 221) durchaus gebilligt hat. De Goeje schreibt in „de Gids“ 1886 III S. 388ff. über den „zekeren samenhang tusschen der legende der oorspronkelijke Nachtvertellingen en de Estherlegende“, nachdem er auf das hohe Alter der Einleitung der Märchen „1001 Nacht“ aufmerksam gemacht hat: „Beide haben einen Hauptzug gemein. Der König, aufgebracht über seine Gemahlin, verstösst diese nach dem Buche Ester. Nach der Einleitung der gegenwärtigen „1001 Nacht“ hat er sie auf einer Untreue betroffen und bringt sie um. Wie es in der ursprünglichen war, wissen wir nicht. Indessen beide Legenden stimmen darin überein, dass von da an dem Könige jeden Tag eine andere Frau zugeführt wird, die am folgenden Morgen nach dem Buche Ester unbeschädigt in das zweite Frauenhaus, nach den Nachterzählungen zum Tode gebracht wird. Endlich gelingt es Ester wie Shahrâzâd, sein Herz zu erobern, und sie wird Königin. Sie wird dadurch nach dem Buche Ester die Retterin ihrer Glaubensgenossen, nach den Nachterzählungen unternimmt sie die Heirat, um die Töchter der Moslim zu erlösen. In der ursprünglichen [Erzählung] stand natürlich ein anderes Wort für „Moslim“. Esters Pflegevater wird Vezier des Königs, der Vater der Shahrazâd bekleidet dieselbe Würde. Shahrâzâd wird bei ihrem Plane unterstützt nach unseren Nachterzählungen durch ihre Schwester Dinâzâd, nach Mas'ûdi durch ihre Sklavin (Kammerjungfer) oder nach einigen Handschriften durch ihre Amme, nach dem Fihrist durch den Hofmeister

des Königs. Diese letzte Vorstellung schliesst sich ganz an die des Esterbuches an, nach dem sie die Gunst erwirbt und Unterstützung erlangt von dem Kämmerer des Königs, dem Bewahrer der Frauen.“ Über die Persönlichkeit der Shahrâzâd giebt de Goeje folgende Auskunft: „Prinzessin Homâi ist nach der persischen Legende bei Firdûsi die Tochter und auch die Gemahlin des Bahman Ardashir, d. i. Artaxerxes Longimanus. Sie spielt in dieser Legende eine grosse Rolle und ist für die Perser ungefähr, was Semiramis als Gründerin grosser Bauwerke für die Babylonier war. Sie ist eine halbmythische Gestalt — ihr Name wird schon in dem Avesta erwähnt — aber ihr historisches Vorbild ist nach aller Wahrscheinlichkeit die Parysatis und die Atossa der griechischen Schriftsteller. Firdûsi sagt, dass sie auch den Namen Shahrâzâd trug. In ihrer Geschichte, so wie sie durch Mas'ûdi erzählt wird, kommen die Namen Shahrâzâd und Dinâzâd beide vor, der erste als Name ihrer Mutter, die eine Jüdin gewesen sein soll. Anderswo lesen wir, dass Bahman, der Vater der Homâi, eine Jüdin geheiratet hat, die die Befreiung ihres Volkes aus der Verbannung herbeiführte. Das jüdische Mädchen heisst an einer anderen Stelle wieder Dinâzâd.“ Es wäre verfehlt, wenn man auf diese Ähnlichkeiten hin die ganze Estergeschichte als Entlehnung aus einer persischen Legende bezeichnen wollte. Wir sehen aus den von de Goeje angeführten Punkten, dass sich nur die Einleitung unserer Sage mit dieser Legende deckt. Einzig der Umstand, dass Ester ihre Glaubensgenossen rettet, wie Shahrâzâd „die Töchter des Moslim“ erlöst, reicht bis in das Herz unserer Sage. Mit der persischen Legende ist ihr Stoff bei weitem nicht erschöpft. Sie hat allem Anschein nach nur die Einleitung hergegeben, wie sie wohl auch den persischen Schauplatz mit bestimmt hat. Jene durchgreifende Ähnlichkeit aber zwischen dem Werke der Ester und der Absicht der Shahrâzâd hat höchstwahrscheinlich den Anlass zu dieser Verwendung der persischen Legende gegeben.

Auch im Buche Daniel scheint diese Legende, natürlich in angemessener Form, vorzuliegen, und zwar auch hier als Einleitung der Danielgeschichte. Dort leben unter Nebukadnezar, wie im Esterbuche unter Ahasverus, exilierte Juden. Jener verlangt von seinen Weisen, dieser von seiner Gemahlin etwas, was sie nicht leisten. Über beide ergrimmt der Zorn ihres Königs. Nebukad-

nezar wie Ahasverus suchen bald nach Ersatz. Nebukadnezar lässt jüdische Knaben herbeibringen, die „ohne jeden Fehler von schönem Aussehen“, drei Jahre lang in der Wissenschaft der Chaldäer unterrichtet werden sollen, Ahasverus schöne Mädchen, die zwölf Monate vorbereitet werden, unter denen sich ein jüdisches Mädchen „von herrlicher Gestalt und schönem Aussehen“ findet. Daniel dort, hier Ester erringen sich bald während der Zeit ihrer Vorbereitung die Gunst des Kämmerers. Als sie dem Könige vorgestellt werden, finden beide seine Gunst; Daniel ist an Weisheit „allen Zauberern und Wahrsagern zehnfach überlegen“, er tritt in des Königs Dienst, Ester erwirbt „sich Gunst und Gnade vor Ahasverus mehr als alle andern Jungfrauen“, er macht sie zur Königin. Sie errettet darauf ihre Volksgenossen, während Daniel, wie noch aus 2_{24} zu erkennen ist, Erretter der Weisen Babels wird, zu denen er gehört.

De Goeje hat schon angedeutet, dass die Heldin jener persischen Sage eine halbmythische Gestalt ist. So wird irgend ein Mythus, der jetzt als Historie auftritt, der Erzählung von dem Könige zu Grunde liegen, der jeden Tag eine andere Gattin sich auswählt, nachdem ihn die erste dazu gereizt hat, bis endlich ein Mädchen für immer sein Herz gewinnt. Natürlich wird in diesem Mythus die Gestalt des sagenhaften Königs einen Götternamen getragen haben. Wichtig ist es nun, dass Jensen (WZKM VI, 1892, S. 57 ff., 61 ff., 211 ff.) in einigen Namen des Esterbuchs mit gewisser Sicherheit elamitische Götternamen erkannt hat. Wenn man bedenkt, dass die einst elamitische Stadt Susa von den persischen Königen zur „Metropole Westasiens und damit zur Metropole der ganzen civilisierten Welt“ (RE³ V, S. 283) erhoben wurde, so ist es natürlich, dass die alten Mythen Elams alsbald in Gestalt von Sagen uud Märchen Eigentum des Volkes wurden. So dürfte uns denn hier in der Einleitung unserer Sage eine persische Sage erhalten sein, die wieder auf einen uralten elamitischen Mythus zurückginge. Die persische Sage hätte aus dem Mythus noch die Namen der auftretenden Personen beibehalten. Elamitische Götternamen aber sind nach Jensen Haman (= Hamman, Amman, Humman, Umman), Vašti (Wašti, Mašti) und Zereš (Kiriša, Kiririša, זרש, „wofür vielleicht גרש zu lesen“; bei Wildeboer, a. a. O. S. 173). Der Inhalt des Mythus mag demnach etwa so gewesen sein: Humman verstösst Wašti aus irgend einem Grunde,

wählt sich dann Tag für Tag eine neue Gattin, bis endlich Kiriša seine Gunst erringt und zu seiner Gemahlin und Göttin erhoben wird.

Die persische Sage wäre organisch mit dem Kern unserer Sage verbunden. Vielleicht hat jüdische Thätigkeit dies bewerkstelligt. Aber die Juden können auch bereits den ziemlich bekannten persischen König an Hamans Stelle vorgefunden haben. Die persische Sage bestimmte zugleich mit der Person des Königs den Schauplatz. Mithin kann die Urgestalt der Purimsage frühestens erst dann von den Juden rezipiert worden sein, als Susa bereits geraume Zeit Hauptstadt des persischen Reichs und man über die Chronologie persischer Könige nicht mehr orientiert war.

Die Völkermischung des Perserreichs begünstigte die Verbindung einer persischen Sage mit einem dem babylonischen Mythen- und Sagenkreise angehörigen Stoffe. Auch der Kern unserer Sage nämlich ist nicht jüdisches Eigentum. Zimmern und Jensen haben auf Grund des Namens Mordechai an einen Mardukmythus gedacht, jener an den Schöpfungsmythus, dieser an das „Gilgamíš-, das Nationalepos“ der Babylonier. Jensens Verdienst ist es, dass er zugleich auch die Identität von Ester-Hadassa mit der babylonischen Göttin Ištar gesichert hat[1]). Wenn er dagegen daraufhin die Estererzählung mit jenem Epos zusammenbringt, das in der Volksüberlieferung vielleicht auch von Marduk gehandelt hat, so ist er, wie schon Gunkel (a. a. O. S. 311ff.) es ausgesprochen, nicht glücklich gewesen. „Das einstweilen bekannte Material erlaubt solche Schlüsse nicht.“ Auch steht der Besieger des elamitischen Tyrannen Humbaba zu Ištar nicht in dem freundschaftlichen Verhältnis, wie Mordechai zu Ester; vielmehr erfährt Ištar eine harte Zurückweisung von ihm und richtet daher gegen ihn feindliche Unternehmungen (A. Jeremias, Izdubar-Nimrod Tafel VI ff., S. 23ff.; Jensen, Mythen und Epen, S. 166 ff.), während Ester die Erhöhung ihres Vetters bewirkt. So werden wir diese Aufstellungen Jensens verlassen müssen.

---

[1]) WZKM VI, 1892, S. 211 ff.: Es „resultiert als wahrscheinlich, dass der Name הדסה der Ester auf einen Namen ḫadāšātu, wenn nicht ḫadāššātu, der Ištar und wohl ursprünglich der Aja zurückgeht, also wie dieser der Mythologie angehört“.

Zimmern hat es bei der Aufstellung der Gleichung bewenden lassen: Mordechai gleich Marduk, Mordechais Kampf entspricht Marduks Kampf. Doch damit ist das Problem erst angeschnitten, noch nicht gelöst. Ein eingehender Vergleich zwischen der „Perikope des Mardukfestes“ und der von mir aufgestellten Urgestalt der Purimsage ist notwendig und wird über ihre Verwandtschaft entscheiden.

Im Mythus stehen dem Marduk Tihâmat und ihr Gemahl Kingu gegenüber, in der Sage entspricht ihnen Haman und sein Weib Zereš. Haman wird durch den König erhöht, hoch ausgezeichnet und sein Stuhl über den aller Fürsten in seiner Umgebung gesetzt. Das Weltschöpfungsepos erzählt ähnlich die Erhöhung Kingus durch Tihâmat: „Dazu aber unter den Göttern, ihren Söhnen, soviel sie zu Hauf gebracht, erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte: ‚Voranzugehen vor dem Heere, das sei deine Sendung; das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!' Erster im Kampfe, Oberster im Sieg zu sein, legte sie in seine Hand und setzte ihn auf den *Thron*: ‚Deine Formel sprach ich, erhöhte dich unter den Göttern, belehnte dich mit der Herrschaft über die Götter insgesammt; hoch erhaben sollst du sein, du mein einziger Gatte, gross soll dein Name sein über [*dem Erdkreis*]!'“ (Gunkel a. a. O. S. 405.) Wie im Mythus der Kampf gegen Marduk, so ist auch Hamans Anschlag gegen Mordechai gerichtet. Um zu einem wirklichen Plane zu kommen, versammelt Haman seine Familie und Freundschaft. Zehn Söhne besitzt er. Im Mythus erschafft Tihâmat elf furchtbare Unholde: „Dazu aber, dass sie die Elf solchermassen *bildete*, unter den Göttern, ihren Söhnen, erhob sie den Kingu“ (Gunkel a. a. O. S. 405). So scheint Kingu selbst einer jener elf Unholde gewesen zu sein. Haman, sein Weib und seine zehn Söhne erinnern mithin an Tihâmat und ihre elf Helfer. Hamans Weib entwirft gleichsam den Schlachtplan. So ist es im Mythus auch mit Tihâmat. Sie bestimmt allen das Los: „Drauf gab sie ihm (dem Kingu) die Lostafeln, legte sie an seine Brust: ‚Dein Gebot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!' Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit erlangt hatte, da bestimmte sie den Göttern, ihren Söhnen, das Los: ‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen, der Erhabene von Kidmuri soll die *Glut* auslöschen!'“ (Gunkel a. a. O. S. 405.) In der Sage zieht der König seinen Siegelring von seiner Hand und übergiebt ihn Haman. Der Siegelring, der

fähig ist, alle Anordnungen gültig zu machen, erinnert an die Lostafeln, die Kingu erhält. Die weitere Handlung in der Sage ist nun ähnlich wie der Vorgang ausgemalt, der sich im Mythus bei der Gegenpartei abspielt. Hier bestimmt Haman, Mordechais Feind, ihm das Geschick, während im Mythus die Götter, Marduks Freunde, diesem das Los bestimmen. Doch trägt diese Umkehrung nur dazu bei, die Handlung dramatischer zu gestalten. Dazu berichtet die Sage von einem Gastmahl, dem auf der Seite der anderen Partei höchste Bestürzung gegenübersteht ($3_{15}{}^{b}$—4_3). Im Mythus verlangt dagegen Marduk von den Göttern: „Rüstet ein Mahl (puḫru), macht reichlich den Los*schmaus*, in Ubšugina insgesammt freudig tretet ein“ (Gunkel S. 406). „Da *versammelten* sich, giengen hin [.....] die grossen Götter allesammt, die bestimmen [das Los], traten ein *vor* Anšar, füllten an [*das Gemach*], sie drängten sich an einander in der Versammlung [...], setzten sich zu Tische, [sättigten sich] am Mahl, Brod assen sie, *mischten* [Wein], mit süssem Most *füllten sie* [*sich*], tranken Meth, *stärkten* [*ihren Leib*], gar sehr ..., bestiegen sie ihre [*Sitze*], Marduk, ihrem Rächer, das Los zu bestimmen“ (Gunkel S. 410; cf. auch Jensen, Mythen und Epen, S. 2 ff. das Epos Ínuma íliš). Im Mythus haben sich verschiedene Götter geweigert, gegen Tihâmat vorzugehen; in der Sage klingt es wie eine Erinnerung daran nach, wenn Mordechai zu Ester sagt, dass, wenn sie nicht eingreifen werde, den Juden Rettung von „einem anderen Ort her“ (4_{14}: ממקום אחר) kommen werde. Dem Haman wird das Haupt verhüllt, als man ihn zur Hinrichtung führt. Im Mythus führt Marduk ein grosses Netz, mit dem er seine Gegner umschlingt. Am Schlusse erhält Mordechai den Siegelring des Königs, der dem unterlegenen Haman abgenommen worden ist. Ebenso erhält Marduk die Lostafeln. Der Ausgang ist für Marduk wie Mordechai gleich glänzend. Jener wird Götterkönig, dieser zur denkbar höchsten Stellung im Reiche befördert.

Es lässt sich nach diesem Vergleich nicht leugnen, dass unsere Sage eine grosse Verwandtschaft mit dem babylonischen Schöpfungsmythus hat. Doch sie besitzt ihm gegenüber in der Gestalt der Ester ein Mehr. Nun ging der Mythus von Marduks Drachenkampf nicht bloss in einer bestimmten Form im Volke um, sondern uns ist noch eine zweite Rezension dieser Geschichte erhalten, die das Dasein der Welt und Menschen schon voraussetzt (vergl. Gunkel a. a. O. S. 417 ff.) Also schon bei den Babyloniern verwandelte sich der

Mythus in Sage. Ja, er mag weitere, uns noch unbekannte einschneidende Änderungen im Volksmunde erfahren haben, als das babylonische Weltreich seinen Nationalgott Marduk mehr in den Vordergrund rückte[1]), und später, als nach Babylons Untergang diese Mythen der Tradition einer sagenhaft-alten, glänzenden Vergangenheit anzugehören begannen. So mag in den Mardukmythus die Gestalt der Ištar hineingekommen sein, indem man ihn mit einem anderen Mythus kombinierte. Vielleicht hat sich damit auch eine Änderung des Mardukfestes verbunden. Und das scheint in der That so zu sein. Meissner (ZDMG 50_2 S. 299ff.) behauptet, dass wohl bereits in der babylonischen Zeit „Ištar, die Liebesgöttin, Marduk allmählich aus seiner Position verdrängte, sodass er sich mit einer Nebenrolle begnügen musste", dass aber später unter persischer Herrschaft „das babylonische Mardukfest sich in ein Fest der Göttin Anaïtis verwandelt hat, die der assyrischen Ištar entspricht." Seine Erklärung dafür, dass nämlich „an solchen Tagen der Freude die Liebesgöttin eine hervorragende Rolle gespielt haben wird", beschreibt aber nur die Veränderung in der Festfeier, den für das Volk dabei massgeblichen Faktor, ohne den Weg aufzuzeigen, auf dem man in der Weise jener Zeit diese Wandlung durch Aufbesserung oder Erweiterung der Festgeschichte gerechtfertigt haben wird. Vielleicht lässt sich dieser Weg aufzeigen.

Die Göttin Ištar hat, wie Jeremias darlegt (Izdubar-Nimrod S. 57ff.), einen doppelten Charakter: „Sie ist einerseits Repräsentantin der üppigen, sinnlichen Liebe, ernster gedacht Göttin der Fruchtbarkeit und als solche hyperbolisch Mutter des Götter- und Menschengeschlechtes und ‚Göttin' schlechthin, andererseits als ‚stärkste unter den Göttinnen' . . . . ‚Göttin des Kampfes, Herrin der Schlacht, Entscheiderin der grossen Götter', eine orientalische Walkürengestalt." Sie ist nach Jensen (bei Wildeboer a. a. O. S. 173) die Cousine Marduks. Es ist leicht verständlich, dass man eine solche Göttin dem obersten Gott, der gleichsam zum Vater der Götter und Menschen geworden war, zur Seite stellen und ihr als Schlachtgöttin einen gewissen Anteil am Mardukkampfe und als Göttin der Fruchtbar-

[1]) Schon in der ersten Rezension des Schöpfungsmythus heisst es von Marduk: „Nach den 50 Namen der grossen Götter gab man ihm 50 Namen, vermehrte seine Macht" (Gunkel a. a. O. S. 417). Von ihm erzählte man dann natürlich auch die Geschichten dieser Götter, die ihm ihre Namen hatten abtreten müssen; vergl. dazu Chantepie de la Saussaye a. a. O. I, S. 203.

keit irgendwelche Mitwirkung bei der Weltschöpfung zuschreiben konnte. So erscheint sie „in der Sintflutherzählung“ als „die Mutter der Menschen, die in maasslosem Jammer über den Untergang ihrer Menschheit schreit wie eine Gebärende, die trotzig dem Bel den Antheil am Opfer des Geretteten verweigern will“ (Chantepie de la Saussaye a. a. O. I. S. 191). Solche vom Triebe, zu dichten und uralte Mythen zu verbinden, eingegebene Weiterbildungen eines Mythus kommen sehr häufig in der Mythologie vor.

Eine Weiterbildung des Mardukmythus, vielleicht einer Änderung der Festfeier entsprechend, wird also an schon vorhandene Erzählungen über Ištar angeknüpft haben. Soweit man bis jetzt sieht, war der Jugendgeliebte Ištars Tammuz, der Gott der im vierten Monat dahinsterbenden Frühlingsvegetation (Jensen, Kosmologie S. 197 ff., 225, 480). Seine Geschichte und sein in jenen Monat fallendes Fest waren weit verbreitet (Ezech. 8_{14})[1]). Man beging, wie Ezech. 8_{14} zeigt, seinen Todestag mit Trauern und Wehklage, „unter der Gestalt des Tammuz die eigenen Toten betrauernd“ (Jeremias, die babyl.-assyr. Vorstellungen S. 7). Darauf deutet auch die Anschuldigung hin, die im „Gilgamišepos“ gegen Ištar erhoben wird: „Dem Tammuz, dem Gemahl deiner Jugend, nöthigst du Weinen auf Jahr für Jahr.“ Und der Monat Tammuz hat den Namen ‚Monat des Herumirrens der Ištar‘“ (Chantepie de la Saussaye a. a. O. I. S. 192). Um den Tammuz nämlich aus der Unterwelt zu erlösen, unternimmt Ištar die Höllenfahrt. Es lag nun nichts näher, als dass man auch über die Ursache seines Todes Erwägungen anstellte. Diese Ursache aber liess sich durch nichts leichter geben als durch die Geschichte seiner Bedrängnis durch irgend einen Feind. Damit musste sich, wie aus jenem Eposzitat hervorgeht, ein Abwenden Ištars von ihm verbunden haben. Dazu kam nun, dass Marduk in den Vordergrund trat. In gewisser Weise hatte auch er dasselbe Los wie Tammuz. Der Frühlingssonne ergeht es ebenso wie der Frühlingsvegetation. Besonders der späteren Zeit, die alles auf astronomische Verhältnisse zu übertragen suchte, muss

---

[1]) Auch in den zu Tell-el-Amarna gefundenen Inschriften finden sich Bruchstücke mythologischer Erzählungen, in denen auf den Tammuzmythus angespielt wird. Das beweist urkundlich eine Bekanntschaft desselben über die Grenzen des vorderasiatischen Gebietes hinaus für die Mitte des 2. Jahrtausends; so Chantepie de la Saussaye a. a. O. I, S. 192.

diese Beobachtung sich aufgedrängt und sie veranlasst haben, Marduk an die Stelle des Tammuz zu setzen: der Mythus von Tammuz verband sich von selbst mit dem Mardukmythus.

Versucht man nun diese Kombination zu rekonstruieren, so muss bei dem vermuteten Mythus die Thatsache im Vordergrunde gestanden haben, dass Ištar ihre Jugend bei ihrem Vetter Marduk verlebt hat. Darnach hat die Schlachtgöttin ihn verlassen. Dadurch ermutigt, erhebt sich wider ihn Tihâmat mit ihren elf Helfern. Über sein Schicksal entscheidet das Los. Marduk muss sich zur Unterwelt flüchten, ihm hat Ištar Weinen auferlegt. Droben „seufzen die Städte, die Leute stöhnen, Wehklage erheben die Menschen“ (nach der zweiten Rezension des Tihâmatmythus Gunkel a. a. O. S. 417 ff.). Da, nachdem sie auch selbst geklagt und getrauert, entschliesst sich Ištar, Marduk beizustehen[1]). Sie steigt mutig in königlicher Kleidung zur Unterwelt nieder, wagt ihren Jugendgemahl dort zurückzufordern, wenn ihr Eintritt „es auch mit ihr ausmachen sollte nach uraltem Gesetz“ (nach der Höllenfahrt der Ištar, vergl. Jeremias, die babyl.-assyr. Vorstellungen S. 13). Und es gelingt ihr; das Lebenswasser, mit dem der Götterbote sie besprengt, oder die Lebenspflanze, mit der er sie berührt, bewahrt sie vor dem sicheren Tode[2]). Mit Marduk vereint, versteht sie listig als die Göttin der Schönheit den Drachen zu sich zu locken, dass er bethört „auf das Polster vor ihr niedersinkt“[3]). Marduk aber umschlingt ihn mit seinem Netz und tötet ihn samt seiner Brut. So erhält er mit Ištars Hülfe die Königswürde.

Dieser sagenartige Mythus ist in der LXX im Traum, den Mordechai vor den Ereignissen hat, in seinen Grundzügen noch erhalten: I_{4-5}, $_{7-10}$[4]). „Siehe, es entstand Getöse und Lärm, Donner und Erdbeben,

---

[1]) Interessant ist es, dass auch in der Sage Mordechai nur durch einen Boten mit Ester darüber unterhandeln kann, dass sie ihm in der Not beistehe.

[2]) Das Lebenswasser ist nach der Höllenfahrt der Ištar das Mittel, dem Toten das Leben zurückzugeben, nach dem Gilgamiš-Epos ist es eine „Pflanze, ähnlich dem Stechdorn“, „die Pflanze, durch welche ein Mensch sein Leben erlangt“ (Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 39 ff.).

[3]) In der Sage erinnert an die obige Deutung die Frage des Königs: „Soll etwa gar der Königin bei mir im Hause Gewalt angethan werden?“ 7_8.

[4]) Vers 6 handelt davon, wie sich die Völker gegen die Juden rüsten, ein, wie oben gezeigt, durch Verallgemeinerung des persönlichen Konflikts zwischen Mordechai und Haman entstandener Zug.

Schrecken auf der Erde. Und siehe, zwei gewaltige Drachen brachen hervor, bereit, mit einander zu kämpfen. Und ihr Getöse war gross. Und siehe, es war ein Tag der Finsternis und des Dunkels, Drangsal und Beängstigung, grosse Misshandlung und Bestürzung auf der Erde. Und es wurde in Schrecken gesetzt das ganze gerechte Volk, indem sie Unheil befürchteten, das sie treffen werde, und sie machten sich darauf gefasst, umzukommen. Und sie schrieen zu Gott. Von ihren Jammerthränen aber entstand wie aus einer kleinen Quelle ein grosser Strom, der viel Wasser enthielt. Da ging ein Licht und die Sonne auf, und die Niedergedrückten wurden erhöht und sie verzehrten die, die in Ehren standen." Dazu erhalten wir folgende Ausdeutung IX_{72-73}: „Die kleine Quelle, die zum Strome wurde, und es kam ein Licht und die Sonne und vieles Wasser: Ester ist der Strom, sie, die der König heiratete und zur Königin machte. Die zwei Drachen aber das bin ich (Mordechai) und Haman". In der Art der Apokalyptiker ist hier der Mythus umgearbeitet und in der Form eines Traumbildes als Weissagung der aus ihm bereits erdichteten Begebenheiten verwandt. So bestätigt sich hier aufs beste der vermutete Mythus.

Aus diesem Mythus, der eine jüngere Rezension des Mardukmythus (als Perikope des veränderten Mardukfestes?) darstellen würde, liess sich leicht der Kern jener Sage im Buch der Zeitgeschichte der medischen und persischen Könige formen. Marduk wurde zum Juden Mordechai, seine Cousine Ištar zu dessen Cousine Ester. Wenn sich in der Sage ein ähnlicher, geschichtlich eindrucksvoller, aber glaubhafter Schluss ergeben sollte, so musste sie an einem Königshofe spielen, Mordechai aber durfte nicht wie Marduk Königswürde erlangen; vielmehr legten die vielen umlaufenden Geschichten von Hofjuden es nahe, ihn Vezier irgend eines Königs werden zu lassen. Sein Gegner konnte auch nicht ein König sein, denn kein König des Ostens ist durch einen Juden gefallen. So konnte er nur des Juden Vorgänger im Amte sein.

In eigentümlicher Weise bot sich nun jene persische Sage als Einleitung an. Zunächst spielt in ihr ein Vezier, der Vater der späteren Königin, eine Rolle. Diesen Vezier brachte man mit Mordechai zusammen: Mordechai, der Vetter Esters, wurde ihr Pflegevater und am Ende Vezier. Dann handelte die persische Sage von einem Könige Haman. Diesen völlig unbekannten Namen gab man, indem man ihn durch den noch nicht im Besitze eines

Hofjuden befindlichen, bekannten Ahasverus ersetzte, dem Gegner des Mordechai. Ahasverus ist ursprünglich mit Vasti verheiratet, verstösst sie und wählt die ihren Vetter verlassende Ester. Dadurch ermöglichte man auf bequeme Weise das Eintreten Esters für Mordechai, wie der Mythus es vorschrieb. Den Grund der Namensvertauschung Haman für Tihâmat lässt unser heutiges Esterbuch noch deutlich erkennen. Hamans Name erfährt eine etymologische Deutung in 9_{24}. Dort wird sein Plan, der sein ganzes Leben ausmacht, dahin definiert: להמם. Wenn wir damit andere Stellen vergleichen, so fällt uns sofort die Absichtlichkeit dieser alten Zusammenstellung auf. 3_6 steht להשמיד, 7_4 ולאבד להרוג להשמיד, ebenso 8_1. המן soll also mit המם zusammenhängen, das wieder mit הום, המה, נהם verwandt ist und die gleiche Grundbedeutung hat „in Verwirrung, Aufregung setzen“ [1]). Nun hat man das hebr. Wort תהום, das dem assyr. Tihâmat entspricht, bis auf Delitzsch (Prolegomena 113) und Jensen (Kosmologie 542) von הום ableiten wollen; eine Wurzel תהם findet sich im Hebräischen und Jüdisch-Aramäischen nicht, so wird auch ein Jude auf die richtige Ableitung nicht gekommen sein. Ist da nicht die Frage erlaubt, ob nicht etwa Haman, der aus jener persischen Sage entlehnte Name, dem jüdisch-volkstümlichen Sprachgefühl als der der weiblichen Tihâmat (תהום) entsprechende männliche Name, als der Name für ihren Gatten oder überhaupt für das feindliche männliche Prinzip gegolten habe? [2]) Der Talmud (jerusch. Jebamoth II_5) deutet ähnlich Haman ben Hamedatha mit deutlicher Anspielung auf die Namen der beiden צורר בן צורר, eine gute Bestätigung der oben gegebenen Vermutung über das jüdisch-volkstümliche Sprachgefühl. Dass Haman zu der mythischen Person des Drachen in Beziehung steht, darauf weisen die Attribute hin, die ihm gegeben werden: איב, צר, צרר sind, wie Gunkel (a. a. O. S. 41ff.) nachgewiesen hat, Bezeichnungen des mythischen Drachens, gegen den Jahweh in der

---

[1]) Vergl. im Traum des Mordechai I_6: ταραχος μεγας επι της γης, και εταραχθη δικαιον παν εθνος.

[2]) Ähnlich erscheint zu der Jes. 34_{14} vorkommenden לילית als „männliches Pendant“ לולי in einem von Stübe herausgegebenen jüdisch-babylonischen Zaubertexte (S. 22 ff. und S. 41). Übrigens zeigt dieser Text auch sonst deutlich den babylonischen Einfluss auf das Denken und die Vorstellungswelt des Judentums.

Vorzeit angekämpft hat, Reminiscenzen an den Mardukkampf. Auch המן הרע hat seine Parallele in Ps. Salom. 2_1, wo der „übermütige“ Drache (v. 29) „Frevler“ genannt wird[1]).

Interessant ist endlich noch der Versuch Meissners (ZDMG 50II S. 297 ff.), die Geschichte von der besonderen Ehrung Mordechais (6_7 ff.) auf eine babylonische Festgewohnheit zurückzuführen. Berossus erzählt nämlich von fünf Festtagen, εν αις εθος ειναι αρχεσθαι τους δεσποτας υπο των οικετων, αφηγεισθαι τε της οικιας ενα αυτων ενδεδυκοτα στολην ομοιαν τη βασιλικη, ον και καλεισθαι ζωγανην. Es ist zwar selbstverständlich, dass diesem Brauche eine Legende entsprochen hat, allein aus dieser kurzen Andeutung lässt sich nichts Sicheres erschliessen.

Die oben vorgetragene Deutung der wohl im Auslande entstandenen jüdischen Sage, aus der die Purimsage gebildet wurde, als der Verbindung einer persischen Sage mit einem sagenhaft umgestalteten spät-babylonischen Mythus wird manches Fragezeichen aufzunehmen haben; doch hat sie vor allem den Vorzug, dass sie möglichst die durch vorhergehende Untersuchung festgestellten Daten des im Esterbuche überlieferten Bestandes und die Resultate der früheren Arbeiten zu verwerten bemüht ist.

VII. Die Entstehung des Purimfestes.

Die Erörterung über die Entstehungsgeschichte der Purimsage führt von selbst hinüber zu der Frage nach dem Ursprunge des angeblich auf sie sich gründenden Festes. Die Überleitung von jener zu dieser Untersuchung ist naturgemäss nur dadurch zu geben,

[1]) Zimmern bemerkt bei Gunkel (a. a. O.): „Kingu wird als limnu (Feind) und aiabu (איב) des Marduk bezeichnet“. Es heisst in dem Mardukmythus (Gunkel a. a. O. S. 413): „Nachdem er so seinen Gegner bewältigt und bezwungen, den stolzen Widersacher zu [*schanden*] gemacht hatte . . .“

dass man festzustellen sucht, wie unsere Sage dazu gekommen ist, die Geschichte dieses Festes zu werden. Dies ist aber besonders schwierig, da, trotzdem man vor der Thatsache steht, dass hier eine Sage vorliegt, deren völlige Unglaubwürdigkeit feststeht, dennoch Purimsage und Purimfest unzertrennlich zusammenzugehören scheinen: das Esterbuch ist die älteste Quelle für das Dasein und die Bedeutung des Festes.

So hat man sich denn von der Purimsage bei der Untersuchung über den Ursprung des Festes leiten zu lassen. Allein, wenn man auch, gestützt auf den persischen Schauplatz der Geschichte, ein persisches Frühlingsfest oder, ausgehend von der babylonischen Grundlage der Festperikope, das babylonische Neujahrsfest als Vorbild und Ursache der Purimfeier behauptet, so hat man damit noch nichts Überzeugendes erreicht; man ist bis jetzt den Erweis schuldig geblieben, dass Juden auf diesem Wege ein fremdes Fest rezipiert haben könnten. Und dieser Beweis lässt sich m. E. nicht führen. Denn noch nicht einen Beweis stellen blosse Behauptungen dar, wie etwa folgende: „Die Juden lernten das (ausländische) Fest kennen und hochschätzen, haben es dann mit einigen specifisch jüdischen Zügen *in maiorem eorum gloriam* ausstaffirt und feiern es als Purim bis auf den heutigen Tag“ (Meissner ZDMG 50 II S. 301).

Die exilierten Juden hatten jammernd ihre Heimat verlassen. „Die zähe Selbstbehauptung wurde den Verbannten nur ermöglicht durch die Hoffnung, dass sie bald heimkehren würden“ (Wellhausen a. a. O. S. 146). Als das Ende der Gefangenschaft naht, hören wir den Prophetismus energisch gegen fremde Götter polemisieren und protestieren, es bedarf prophetisch hinreissender Anregung, dass sich Leute zur Rückkehr bereitfinden. Ein wohlhabend gewordenes Judenvolk wohnt in Babylonien. Schon damals hatte es gewiss vielfach sein „Talent zum Handel“ entdeckt, das zwar erst in hellenistischer Zeit recht bezeichnend wurde. „Ein fünfzigjähriger Aufenthalt in der Fremde hatte die Juden eingewöhnt und die Sehnsucht nach der Heimat abgestumpft“ (Wellhausen, a. a. O. S. 153). Der Verkehr, die Beziehungen geschäftlicher Art zu den Babyloniern brachten es mit sich, dass sie viel von ihrer Denk- und Redeweise übernahmen, manche Geschichte und Vorstellung aufnahmen. Auch ihre Feste werden sie äusserlich haben

respektieren müssen; doch bedeutet dies noch lange nicht ein Rezipieren. Allerdings ist es denkbar, dass Juden ihrer Religion verloren gingen. Doch schieden sie damit auch aus ihrem Volkstum aus. Die Abgrenzung nach aussen hin konnte zwar nicht so streng durchgeführt werden, wie Esra und Nehemia sie in der Heimat durchsetzten. Aber sie war doch da. Religion und Volkstum waren identisch. Die Religion zog eine feste Grenze zwischen Juden und Nichtjuden und verhütete eine unentschiedene Mittelstellung. Grenzhüter waren die letzten Propheten; ihnen folgte die Schriftgelehrsamkeit. Sabbat und Beschneidung halfen ihnen die Grenze festhalten; beide bildeten das äussere Kennzeichen des Judentums. Dazu kam die von den Propheten geforderte Beobachtung des Gesetzes, die eine bessere Zukunft garantierte. (Vergl. dazu Wellhausen, a. a. O. S. 145 ff.) Gesetzestreue sollte den Zwischenzustand auszeichnen bis zur Verwirklichung der damals ergriffenen Messiasidee. Bis zur Einführung des Priesterkodex hätte vielleicht ein neues Fest sich irgendwie hinterrücks einschleichen können. Es hätte dann dort seine Motivierung gefunden. Aber es ist nicht geschehen. Nach Esra gehörte die allgemeine Aufnahme eines fremden Festes zur schlechthinigen Unmöglichkeit. Die folgende Zeit unter persischer Regierung baute nur aus, was Esra begründet hatte. Dann trat Alexander auf. Über Judäa zogen die stürmischen Zeiten der Diadochen her; in diesen Wirren hätte ein hellenisches Fest Fuss fassen können. Doch auch das ist nicht geschehen. Als dann für die Juden die heldenhaften Tage des makkabäischen Freiheitskampfes kamen, stifteten sie zur Erinnerung an glückliche Ereignisse Feste: was vielleicht möglich geworden wäre, die Aufnahme eines fremden Festes, wurde jetzt zur Unmöglichkeit. Und doch muss damals das Esterbuch entstanden sein.

Bedarf also die Zurückführung des Purimfestes auf ein ausländisches Fest noch eines bis jetzt unausführbaren Beweises, so wird man diese Erklärungsmethode überhaupt verlassen und auch hier von den Daten des Esterbuchs ausgehen müssen, die in der vorhergehenden Untersuchung festgestellt sind.

פור ist 3_7, 9_{24} als גורל ‚Los' gedeutet. Wenn man die jüdische Art beachtet, fremde Worte zu erklären, so wird man fast regelmässig finden, dass sie von ihrem eigenen Sprachgefühl aus-

gehen[1]). Mose z. B., dessen Name von der egyptisch redenden Königstochter bestimmt sein soll, wird gleichwohl mit Hülfe des Hebräischen erklärt. So bringt der Talmud (babli Megill. I) Achaschwerosch mit dem hebr. אח und ראש zusammen, um dadurch ihn zu Nebukadnezar in Beziehung zu setzen. Ist etwa פור הוא הגורל nun auch eine solche mit Hülfe des eignen Sprachgefühls aufgestellte Gleichung? Hat in jenem Mythus das babylonische puḫru, auf das Zimmern hinweist, als terminus technicus für jene Götterversammlung am Neujahrstage gestanden, so wäre es nur natürlich, hätte die jüdische Sage dieses Wort übernommen. Mit puḫru, auch wenn man es hebraisierte, konnte ein Jude nichts anfangen. Veränderte man es dagegen ein wenig, pûr statt puḫru, so hatte man es jüdischem Sprachgefühl angepasst. Dies Wort ist entweder von פור resp. פרר I (gleich assyr. parâru) oder von פרר II ableitbar. פור (im Hiph. Psalm 33_{10}, Ezech. 17_{19}) heisst „zerbrochen sein"; ebenso פרר im Hiph., assyr. parâru Pi. „zerbrechen", jüd.-aram. Pi. פרר „zerbröckeln". Das andere פרר bedeutet „schwanken, zucken", vgl. arab. farra „fliehen". In jenem Falle entspräche pûr griech. ψηφος „Steinchen, Stimmstein" (ψαω zerbröckeln) oder κληρος „Losstein, Losscheibe" (κλαω brechen), in diesem παλος „Los" (παλλω „schwinge, schwenke")[2]). Auch גורל scheint griech. ψηφος und κληρος ähnlich zu sein (arab. جرل „Kies, Steinchen"). Der griech. Übersetzer hat eine der beiden Etymologien befolgt, indem er pûr mit ψηφισμα und κληρος wiedergab. Andererseits hat auch er seinem Sprachgefühl nachgegeben, indem er wieder פורים (aram. פוריא) in φρουραια verwandelte und so den Festnamen an griech. φρουρεῖν anklingen liess: Purim ein Fest erfahrener Behütung[3]). Mit ähnlicher Freiheit hat der griech.

---

[1]) Jensen, Kosmologie S. 128: „Es berührt geradezu lächerlich, dass die Babylonier, wo immer eine ungesuchte und eine gesuchte Etymologie möglich waren, fast stets zu der letzteren griffen. Ihre Etymologien erinnern ganz auffallend an die des Talmud, dessen gelehrte Methode überhaupt mancherlei Anleihen in Babylonien bei den alten Chaldäern gemacht haben dürfte".

[2]) Dass bei den Juden beim Losen dasselbe Verfahren angewandt wurde, zeigt die Redensart יצא גורל.

[3]) Phantastisch ist die Deutung von Scholtz (Theol. Quartalschrift S. 229 ff.): „φρουραι ist das φρουρεῖν das Wachen und Beten der Gerechten... Purim ist also die Feier des endlichen Sieges des messianischen Israel über den wieder zu Macht gekommenen letzten Feind". Kommentar S. XXIV: „φρουραι ist mit 3. Esr. 4_{56} von φρουρεῖν wachen im Sinne von ‚wachen und beten' ab-

Übersetzer, den Verhältnissen seiner Leser sich anpassend, aus המן האגגי Αμαν Μακεδων gemacht. Die Rezension des „um 290 n. Chr. blühenden“ Lucian und ihre Wiedergabe von pûrîm mit φουρδια, φουρδαια, φουρμαια, auf die de Lagarde bei seiner Ableitung von pûrîm von dem persischen farwardîgân besonderen Wert legte, kann nicht in Betracht kommen; hier liegt sicher ein leicht begreiflicher Abschreiberfehler vor (δ statt α). Jakob (a. a. O. S. 258ff.) hat gezeigt, „wie wenig bei unserem Buche Lucian für die Herstellung des echten Textes nützen kann“. — Eine bedeutende Unterstützung bei dieser Umformung von puḫru zu pûr erhielt man durch das Babylonische selbst, wo pûr nach Jensen in der Bedeutung „Stein“ jetzt nachweisbar ist. So wurde aus dem puḫru des Mythus das pûr der Sage: im Mythus steht die Götterversammlung, in der dem Marduk die Königswürde über die Götter übertragen wird, im Mittelpunkte, in der Sage dagegen die Ermittelung des Todestages durch das Los. Das Resultat, das sich so ergiebt, besagt, dass die Juden auf demselben Wege, auf dem sie zu ihrer Purimsage gekommen sind, auch zu dem Worte pûr gelangten: pûr ist, wie unsere Sage ein jüdischerseits umgeformter Mythus, ein ebenso zurechtgemachter Bestandteil desselben.

Die vorhergehende Untersuchung hat gezeigt, dass die aus jenem Mythus geschaffene Sage zu bestimmtem Zweck zur Purimsage umgebildet ist. Dieser Zweck kann nur das Fest gewesen sein. Für ein Fest wird hier eine Festgeschichte geschaffen, indem man einen persönlichen Konflikt zu einem Völkerkampfe ausspinnt. Die Kritik des Esterbuchs wies darauf hin, dass der 13. Adar ursprünglich der eigentliche Festtag gewesen sei, wie ihn die erste Gestalt des Buchs gehabt habe. An einem 13. Adar also muss das ganze Judenvolk in Gefahr gewesen sein, von den Heiden, in deren Mitte sie wohnten, vernichtet zu werden. Es muss aber wider Erwarten über die Gegner triumphiert und den Siegestag zum Festtag erhoben haben.

Sehen wir uns nun in der jüdischen Geschichte nach einem

---

zuleiten“. — Dass der griech. Übersetzer, sowie Josephus Antt. XI, 6_{13} (φουραιους), sich an die aramäische Wortform angeschlossen haben, zeigt, dass das Purimfest zu ihrer Zeit unter dem populären aramäischen Namen bekannt war, also nicht bloss so zu sagen auf dem Papiere stand, sondern bereits als gefeiertes Volksfest existiert hat.

solchen Ereignis um, so stossen wir auf den Sieg des Judas Makkabäus über den syrischen General Nikanor. In der That ist dieser Siegestag festlich begangen worden. Wenn man nun hinzunimmt, dass das Esterbuch nach seinem ganzen Tone und seiner Schilderung des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden in der Makkabäerzeit entstanden sein muss, so ergiebt sich der Schluss, dass der Nikanortag ursprünglich das Fest gewesen ist, das durch unsere Sage verherrlicht werden sollte.

Die Ereignisse jenes Tages weisen auch wirklich einige Berührungspunkte mit ihr auf. Nikanor hat es im Grunde auf Judas abgesehen, wie Haman es auf Mordechai abgesehen hat, aber mit Judas soll sein Heer und weiterhin das ganze Judentum ausgerottet werden, wie mit Mordechai sein Volk. Nikanor fällt wie Haman zuerst im Kampfe, ein furchtbares Blutbad folgt hier wie dort dem Tode des Anführers. Bei Αδασα fällt Nikanor, durch הדסה היא אסתר Haman.

Unser heutiges Esterbuch lässt nun noch eine Verschiebung der Festfeier erkennen. Der 13. Adar wird auf das bestimmteste noch als der Schlachttag festgehalten, aber der Feiertag wird teils am 14., teils erst am 15. Adar begangen. Nun ist uns durch 2. Makkab. 15_{36} das Dasein eines Mordechaitages am 14. Adar bezeugt, so dass ihm dort in der Nikanorschlacht gleichsam auch ein Schlachttag vorangestellt erscheint. Josephus kennt bereits die zweitägige Feier Est. 9_{20} ff. entsprechend.

Demnach wird man sich die Geschichte des Purimfestes[1])

---

[1]) Reuss (a. a. O. S. 586) stellt folgende Geschichte des Purimfestes auf: „Gelänge es hier eine Verwechslung zu entdecken, oder das in einander fliessen von wirklicher Geschichte und Roman, so könnte das Rätsel vielleicht eine einfache Lösung finden. Nun wissen wir, dass Juda Makkabi seinen ersten glänzenden Sieg über den syrischen Feldherrn Nikanor durch eine jährliche Erinnerungsfeier zu verewigen befahl, um den Mut der Seinen wach zu halten, und dass dieser Gedenktag eben der dreizehnte des Monats Adar war, welcher auch dort (Esterbuch) im Mittelpunkte der Geschichte steht. Zur Zeit dieser Stiftung war also von dem Purimfeste noch nicht die Rede. Nach Verlauf kürzerer Frist (vergl. dagegen die Fastenrolle bei Dalman a. a. O. S. 1; diese verbietet noch am 13. Adar Fasten und Trauer!) war jene Siegesfeier über allen den wechselvollen, zum Teil viel wichtigeren Ereignissen vergessen, während die durch die Schrift immer frisch und lebendig erhaltene Hamansage sich der Phantasie des Volkes mehr und mehr einprägte. Der wie es

etwa so vorzustellen haben: Der 13. Adar wird durch Judas ein volkstümliches Siegesfest. Zur Verherrlichung des Tages erzählt ein Jude in Palästina im Anschluss an eine in einem allgemein bekannten Sagenbuche enthaltene Sage in der auch im Danielbuche beliebten Manier jener Zeit, wie schon im Exil, in den für das damalige Volksbewusstsein klassischen Tagen der Not und Bedrückung des hl. Volks, die Juden eine ähnliche Errettung erfahren und schon damals Grund zu einer Siegesfeier gehabt hätten. Rasch wird diese Geschichte, die in jeder Beziehung zeitgemäss war, Gut volkstümlicher Unterhaltung am Nikanortage. Bald geht man weiter und widmet ihrem Helden einen besondern Festtag (Est. 9_{17}). In Jerusalem, das in dieser Geschichte durch Susa repräsentiert wird — die Residenzstadt Mordechais entspricht der Residenz der Makkabäer — mag man dem nationalen Gedenktage zwei Festtage gewidmet haben (13. u. 14. Adar); denn in Jerusalem war man nach der Schlacht bei Αδασα frühestens erst am 14. Adar, dieser Tag war also dort die Siegesfeier, die in der Schändung des gefallenen feindlichen Feldherrn ihren Höhepunkt erreichte (1. Makkab. 7_{47-48}, 2. Makk. 15_{30} ff.)[1]). In Jerusalem konnte daher erst der 15. Adar Mordechaitag oder, mit den Worten des Esterbuchs (9_{18}) ausgedrückt, „ein Tag der Gasterei und der Freude“ werden. So haben die Dinge für 2. Makkab. gelegen, das ja, worauf seine Sprache hindeutet — 2. Makk. ist nach Schürer u. a. ursprünglich griechisch „in rhetorischem griech. Stil“ geschrieben — nicht in Jerusalem entstanden ist und daher auf den ihm gewohnten Mordechaitag des 14. Adar Bezug nimmt (cf. Est. 9_{19} u. $VIII_{54}$ fin. $AB^{m}S$).

Bald wird man sich gewöhnt haben, im Anschluss an die Terminologie des Esterbuchs statt von einem Mordechai- von dem Purimtage zu reden. Schliesslich hat man die Verschiedenheit in der Ansetzung des Mordechaitages dahin aufzuheben gesucht, dass

---

scheint im hebräischen Texte verderbte Name des Festes dürfte als der einer altpersischen Frühlingsfeier mit zu der erdichteten Einkleidung gehören.“

[1]) Vergl. dazu, wie geschickt der Redaktor des Esterbuches diesen Zug zu verwenden wusste: 9_{13} „Da sprach Ester: Wenn es dem Könige recht ist, so möge auch morgen den Juden zu Susa gestattet werden, ganz in der Weise wie heute zu handeln; und die zehn Söhne Hamans möge man an den Galgen hängen“. Also in Susa am 14. Adar eine Schändung der gefallenen Söhne Hamans! Haman selbst hing ja schon am Galgen.

man sowohl den 14. wie den 15. Adar zu feiern gebot. Die Anregung dazu erhielt man durch das redigierte[1]) Esterbuch, das jene Verschiedenheit voraussetzt, gleichzeitig aber sie abzustellen sich bemüht. Dadurch erhielten die Purimtage ein Übergewicht über den immer mehr zurücktretenden Nikanortag.

Die Überlieferung des Talmud widerspricht meinen Aufstellungen nicht. Sie sagt (Talm. jerusch. Megill. I_5 nach Schwab): „85 vieillards et parmi eux plus de 30 prophètes se sont donné beaucoup de mal pour mettre ces sortes de faits par écrit. Ainsi, il est dit: *Voici les préceptes que l'Éternel a ordonnés à Moïse;* or, parmi les préceptes qui nous ont été ordonnés par Moïse, celui-ci nous a dit que nul autre prophète ne viendra faire aucune rénovation essentielle. Pourquoi donc Mardochée et Esther veulent-ils nous imposer ces nouvelles fêtes? Ils ne quittèrent pas leur place, cherchant à éclaircir ce doute, jusqu'à ce que Dieu, ouvrant leurs yeux, leur eût fait trouver une allusion écrite à ce sujet dans le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes.“ Die 85 Ältesten, die sich an der Neuerung stossen, können sich in sie deshalb nicht sogleich hineinfinden, weil sie keine Bezugnahme darauf bei Mose und den Propheten finden. Dass sie mit solchem Eifer nach einem Belege für die Sache in ihrer Bibel suchen, zeigt, wie ihnen selbst die Neuerung am Herzen lag, wie sie sich allgemein eingelebt hatte. Ihnen hat bereits, wenn die Art und Weise, mit der über Mordechai und Ester gesprochen wird, ursprünglich ist, das heutige Esterbuch vorgelegen. Die Tradition scheint hier die Erinnerung daran aufbewahrt zu haben, wie die Purimsage, durch ihre allgemeine Beliebtheit erhaben über jeden Widerspruch, sich Kanonizität und die synagogale Beteiligung bei ihrer Festfeier erkämpft hat.

Für die Abfassungszeit des Buches Ester ergiebt sich aus den obigen Ausführungen folgendes: Die erste Gestalt des Esterbuchs

---

[1]) Wie zeitgemäss auch der Redaktor schrieb — hinter ihm liegen die ersten Erfolge des Makkabäerkampfes, Simon und Joh. Hyrcanus I. haben sich bereits höhere Ziele gesteckt und erreicht — zeigt 6_{13}, eine bedeutungsvolle Prophezeiung post eventum. Ein zeitgemässer Zug der Urgestalt des Esterbuches scheint mir u. a. auch darin zu bestehen, dass Haman der Agagiter heisst. Rahab ist Jes. 30_7, Ps. 87_4 Geheimname für Egypten, wie Edom später für den römischen Unterdrücker, die Aussagen der Bibel über Edom deutete man auf Rom (Weber a. a. O. S. 61 ff. u. a.). Ähnlich mag damals Agag und Amalek der Geheimname des syrischen Feindes gewesen sein.

ist etwa 155 verfasst, der Redaktor brachte unser heutiges Esterbuch ca. 120 zustande, von dem ca. 114 die griechische Übersetzung angefertigt wurde (vergl. Jakob a. a. O. S. 279). Wenn man jedoch sich entschliessen kann, der Unterschrift der griech. Übersetzung: ετους τεταρτου βασιλευοντος Πτολεμαιου και Κλεοπατρας etc. nicht zu trauen, so möchte ich die Übersetzung, sowie die Redaktion des Esterbuchs noch später (I. vorchristl. Jahrhundert, terminus ad quem 30 a. Chr.) ansetzen[1]). Schliesslich wäre auch nach fünfunddreissigjährigem Besitz des Buchs und Feier des Festes bei stets wachsenden nationalen Erfolgen der Wunsch nach weiterer Ausdehnung des Festes und seiner Festgeschichte sehr natürlich, zumal die Makkabäer politisch immer noch im Aufsteigen waren. Die Ausfüllung der griech. Übersetzung mit den Zusätzen ist später erfolgt.

Die Geschichte des Purimfestes und seiner Perikope hat eine genaue Parallele an der Geschichte des andern Makkabäerfestes. Judas bestimmte zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels, „dass die Tage der Altarweihe Jahr für Jahr zu ihrer Zeit acht Tage lang mit Freude und Frohlocken gefeiert werden sollten“ (1. Makkab. 4_{59}). Die wirkliche Geschichte dieses Festes, die doch gewiss erbaulich war, trat hinter einer Fabel zurück, die von wunderbarer Vermehrung des reinen, heiligen Öls berichtet. Man hatte mit dem aufgefundenen, nur für einen Tag ausreichenden Ölkrüglein acht Tage lang den heiligen Leuchter speisen können (die betreffenden Talmudstellen zitiert bei Schürer a. a. O. I S. 161 Anm. 58). Das Ölwunder entspricht dem Purimwunder. So erweist die Religionsgeschichte auch bei den Juden das Bestreben, selbst zu Gedenktagen historischer Ereignisse Legenden zu erfinden und ihnen Einfluss auf die Einrichtung des betreffenden Festes zuzuschreiben.

---

[1]) Willrich (a. a. O. S. 4), der der Unterschrift vertraut, sieht in Ptolemäus den XIV., der neben seiner Schwester, der berühmten Kleopatra, regierte. „Wir erhalten also als 4. Jahr des Ptolemaios und der Kleopatra mit Sicherheit das Jahr vom Ende Mai 48 v. Chr. ab, es war das letzte des jungen Königs, denn am 14. Januar 47 v. Chr. ertrank er auf der Flucht im Nil“. Es empfiehlt sich, der Rechnung Willrichs zu folgen, da wir so Raum für eine allmähliche Entwickelung und Weiterbildung des Nikanorfestes zu den Purimtagen erhalten.

Auch hinsichtlich der Art der Festfeier ist es dem Purimfeste ähnlich wie der Chanukka ergangen. Während man hier die Feier nach dem Vorbilde des Laubhüttenfestes (2. Makk. 1_9, 10_6) ausgestaltete und die Sitte der nächtlichen Illumination der Häuser nach Wellhausen (a. a. O. S. 256) von dem Fest der Wintersonnenwende, nach andern anderswoher übernahm, schloss man sich beim Purimfeste jedenfalls der Sitte anderer, möglicherweise auch ausländischer Feste an, indem man nicht bloss durch Gasterei und Freude sich selbst vergnügte, sondern auch andere durch Zusendung von Geschenken und die Armen durch Gaben erfreute. Schliesslich hat man, wie es unser hebr. Esterbuch 9_{31} erkennen lässt, auch das 4_{16} erwähnte Fasten jährlich abzuhalten beschlossen. Auch dies Fasten hat, wie das ganze Purimfest, seinen Ursprung in der Purimsage. Eine Tradition des Traktats Sopherim 17_4 besagt darüber (nach Zunz II a. a. O. S. 101 Anm. k): „Die drei Purim betreffenden Fasttage werden nicht hintereinander, sondern getrennt, an einem Montag, Donnerstag und Montag abgehalten. Unsere Lehrer in Palästina pflegen wegen des Nikanor-Festes *nach* den Purimtagen zu fasten, auch weil man mit Strafen zögert, nicht voraneilt.“ Da dem Nikanortage noch durch die Fastenrolle[1]) Fasten und Trauern ferngehalten wurde, dürfte diese Notiz glaubhaft sein. Im 9. Jahrh. findet man das Fasten auf den 13. Adar nach einer Bemerkung des Buchs Scheiltot des R. Acha angesetzt (vergl. Grimm a. a. O. S. 118).

Von Jensen ist richtig erkannt worden, dass das Buch Judith eine andere Purimlegende[2]) vorstellt. „Verwandt ist“ in der Ester- und Judithgeschichte „der Tod des Bedrängers durch die List eines Weibes beim Gastmahl und die darauf folgende Niederlage der Feinde“ (Gunkel a. a. O. S. 313). Judiths Mann ist zur Zeit der Gerstenernte gestorben; auch sie unternimmt einen gefährlichen Gang, um ihr Volk zu retten. Aber der Verfasser des Judithbuchs hat mehr geschichtliche Reminiscenzen eingeflochten — Holofernes

---

[1]) Dalman (aram. Dialektproben S. 32) bemerkt: „Die Fastenrolle ... ist ein Dokument der in den Jahren 66—70 n. Chr. sich noch einmal selbständig organisierenden jüdischen Gemeinde ... Im 3. Jahrh. verlor sie die Giltigkeit, welche man ihr im 2. Jahrh. noch beigemessen hatte“.

[2]) Ich sehe in Judith im Anschluss an das Resultat meiner Untersuchung eine zweite, Konkurrenz-Festschrift zum Nikanortag.

und Bagoas sind zwei Feldherren des Artaxerxes Ochus (vergl. Schürer a. a. O. III S. 169) — er hat mehr das historische Bild eines Kriegszugs festgehalten als der Verfasser der Purimsage. Dazu ist sein Achior (5_5) ein zweiter Bileam, Judith selbst aber erinnert an Jael (Richt. 4_{17}ff.). Es lässt sich daher der Ursprung der Judithlegende nicht mehr so deutlich nachweisen, wie es bei unserer Sage möglich war. Auch trägt sie den Charakter einer erbaulichen Schrift. Das aber war ihrer Volkstümlichkeit im Wege. Die Purimsage hatte vor ihr voraus, dass sie in dem Geiste, der sie durchweht, durchaus den richtigen Ton eines jüdischen Volksbuchs der damaligen Zeit getroffen hatte, dass sie dazu mit ihrer Gleichgültigkeit gegen religiöse Fragen und Begriffe sich trefflich zur Unterhaltung beim Purimgelage eignete, wie sie, trotzdem jüdischer Auffassung nach nicht irreligiös, späterhin als Festepistel in den Synagogen der Erbauung und Anregung zu dienen imstande war[1]).

VIII. Die Bedeutung der Purimsage für Juden und Christen.

Geht nach den voranstehenden Aufstellungen das Purimfest auf die Feier des Sieges über Nikanor am 13. Adar 161 v. Chr. zurück, so ist doch in gewisser Beziehung etwas Wahres an der Behauptung, dass es mit einem ausländischen Feste zusammenhänge. Die Frömmigkeit der Juden hatte sich immer mehr von

[1]) Nach Willrich entspricht Nabuchodonosor Demetrius, Arphaxad Artaxias, Orophernes Odoarres; Judith wäre in der Ruhepause zwischen 157 und 153 geschrieben (a. a. O. S. 33). „Allerlei Bilder der Siege aus den letzten Jahren werden von dem Verfasser des Buches Judith kaleidoskopisch verbunden, es sind alles noch frische Eindrücke.“ Diese Aufstellungen bestätigen nur die

der Linie entfernt, auf der einst der Prophetismus sie vorwärtsführen wollte; sie war teils aus dem eigenen Volkswesen heraus, teils durch den direkten Einfluss der sie umgebenden Völker an religiöser Entartung erkrankt. So hat denn jener uralte babylonische Mythus, soviel heidnisches Wesen er an sich trug, Wahlverwandtes bei ihnen angetroffen, als er sich ihnen in Gestalt einer jüdischen Sage als Unterhaltung und Verherrlichung für ihr Siegesfest anbot. Diese Sage half immer mehr darauf hinwirken, dass nicht Freude über den Sieg der Sache des Geschichte und Welt regierenden Gottes an jenem Tage die Herzen zur Dankbarkeit bewog, sondern dass wüster Lärm und ausgelassene Zechfreudigkeit ihn auszeichneten und Hass und Abgeschlossenheit gegen alle Nichtjuden und hochmütige Selbstvergötterung jüdische Eigenart wurden. Der alte babylonische Mythus erwies sich auch insofern noch lebendig, als er nicht bloss dem nationalen Gedenktage Vergessenheit und einen neuen Namen brachte, sondern auch jene Fasttage, auf die er anspielte, bei den Juden einführte. Sie entschuldigten die Art ihrer Purimfeier vor sich selbst (das Purimfasten „eine Strafe“ Sopherim 17_4), indem sie „eine Zeit strikter Karenz“ (Grüneisen) mit ihrer tollen Ausgelassenheit verbanden. Die jüdische Religion war nicht mehr imstande, fremden Einfluss geistig zu überwinden, der prophetische Geist geschwunden, das Heidentum hereingebrochen. Der neue Geist des Evangeliums hat erst in dieses Chaos religiöser, abergläubischer, phantastischer Gefühle und Spekulationen Licht gebracht und den Menschen einen neuen Himmel und eine neue Erde geschaffen.

Die talmudische Zeit ereiferte sich denn auch für das Purimfest und das Esterbuch. Man widmete beiden den Traktat Megilla, eine Feier in der Synagoge schloss sich der privaten Festbelustigung an, drei Targumim und verschiedene Kommentare sorgten für das Verständnis und bereicherten die Festperikope (vergl. Schürer a. a. O. I S. 108 ff.). „Ein Rabbi Simon ben Lakisch, ca. 300

Annahme, dass das Judithbuch als Unterhaltung bei einer nationalen Siegesfeier jener Tage dienen sollte. Ich meine, es sollte dem makkabäisch gesinnten Esterbuch entgegentreten; denn sein Verfasser „steckt zu sehr in seinen Traditionen, als dass er anerkennen könnte, dass seine Genossen und die Priesteraristokratie zwar berufen, die Makkabäer aber auserwählt sind“ (S. 34).

n. Chr., stellt sie der Thora gleich und höher als Propheten und Kethubim“ (Talmud jerusch. Megill. I_5). Nur eine Folgerung aus dieser Wertung hat Maimonides (so zitiert bei Carpzow a. a. O. S. 356) gezogen: „omnes libri Prophetici et Hagiographi abolebuntur diebus Messiae, excepto libro Esther, qui aeque stabilis est atque Pentateuchus et Lex oralis, quae nunquam cessabunt.“ Zu welchen Thaten aber Bücher, wie das Buch Ester, die Juden zu begeistern beigetragen haben, das lehrt die Geschichte: nach den Angaben des Dio Cassius (68_{32}) mordeten sie bei dem Aufstande unter Trajan in Cyrene 220000, auf Cypern 240000 der nichtjüdischen Bevölkerung.

Für die Feier der Purimtage in talmudischer Zeit ist eine Vorschrift und eine Legende charakteristisch. Man soll so lange zechen, bis man nicht mehr zwischen ברוך מרדכי und ארור המן unterscheiden könne (quae „litterae in Gematria eundem numerum conficiunt“ Buxtorf a. a. O. S. 559). Zu solchem Gelage war ein Rabbi eingeladen worden und wurde von seinem Gastgeber im Purimrausche getötet. Am Morgen bemerkte dieser seine Unthat. Auf sein Gebet hin wurde der Gemordete wieder lebendig. Trotz dieses augenscheinlichen Beweises, dass „Purimwunder“ allen Schaden wieder gut machen, den eine gewissenhaft betriebene Purimfeier anrichtet, antwortete der mehr gewitzigte als gläubige Rabbi auf die Einladung im folgenden Jahre: לא בכל שעתא וישעתא מתרחיש ניסא „non quavis horâ fit miraculum“ (Buxtorf a. a. O. S. 560).

Nach den Ausführungen Dalmans (Saat auf Hoffnung S. 169ff., 217ff.) können wir uns ein Bild davon machen, wie man in talmudischer Zeit das Purimfasten (תענית אסתר) begangen haben wird. „Die Gemeinde ging an Fasttagen nach dem Friedhof, dort zu beten[1]). Nach einer Meinung war die Absicht dabei, Gott

[1]) Auf diese Art der Festfeier mag die Legende hindeuten, die Abû Raihân Muhammad der Purimsage als Einleitung voranschickt. Darnach reiste Haman nach Tustar (Susa). Unterwegs aufgehalten, verlor er die Gelegenheit, das dort beabsichtigte Geschäft zu erledigen. Er wusste jedoch auf andere Art zu Gelde zu kommen, indem er für jeden Leichnam, der begraben werden sollte, $3\frac{1}{2}$ Dirham forderte. Als die Tochter des Königs Ahasverus gestorben war, steigerte er allmählich seine Forderung zu einer ungeheuren Summe. Der König liess ihn daraufhin zu sich kommen, Haman bot ihm viel Geld an. Der

gleichsam zu sagen: „Wir sind vor dir geachtet wie Tote“ oder „wenn wir des Todes schuldig sind, siehe da sind Tote!“ Ein anderer aber sagte, es geschehe, „damit die Toten für uns um Barmherzigkeit bitten“. Das Besuchen der Gräber hervorragender Frommer entwickelte sich, trotzdem Protest dagegen erhoben wurde, zu einem reinen Kultus. In den Gräbern sitzt und übernachtet man, zündet Lichter an, räuchert auf Ziegelsteinen, tanzt, bittet sie um Gewährung der Wünsche. Allerdings kennt der Jude des Abendlandes solche Heiligenfeste nicht. Doch begiebt sich auch hier die Gemeinde an Fasttagen auf den Friedhof, um zu beten.

Ähnlich wurde die Feier des Purimfestes bis ins 18. Jahrhundert hinein gehandhabt. Darüber berichten Abû Raiḥân Muhammad, Makrizi, Schickard, Bodenschatz aus der Zeit von 1000—1750, zitiert bei de Lagarde, Purim; vergl. auch Buxtorf a. a. O. S. 553ff.

Das Buch Ester ist kanonisiert und damit ein Teil des Buches geworden, das heutzutage noch jüdische und auch christliche Frömmigkeit und Anschauung bestimmt. Die übertriebene Wertung, die es in talmudischer Zeit bei den Juden genoss, kann es natürlich jetzt nicht mehr beanspruchen; die vorgerückte Zeit hat es mit sich gebracht, dass das alte Testament nicht mehr alleinige Quelle ihrer Lebensauffassung ist. Doch seltsam genug klingen zwei moderne jüdische Beurteilungen des Esterbuches und des Purimfestes. Horowitz versteht den ganzen Verlauf der Estererzählung als die auf die Vernichtung der Gegner abzielenden Aktionen zweier Hofparteien. An der Spitze der einen steht der „hochfahrende“, „junkerhafte“ Minister Haman, der gegenwärtig die Gunst des „verweichlichten, tyrannisch launenhaften“ Königs besitzt; an der Spitze der anderen der „sittenstrenge, selbstlose, geradsinnige, die von ihm vertretenen allgemeinen Interessen unentwegt verfolgende, alle diplomatischen Winkelzüge verschmähende Manneschарakter“ eines Mordechai. Diese jüdische Partei siegt über die andere, weil „Mordechai seine Ergänzung durch diejenige findet, die (auch als Königin) inniges Gefühl und

---

König erwiderte erstaunt: „Wer soviel Geld von der Herrschaft über den Tod gesammelt hat, ist wert, zu einem Vezier und Ratgeber gemacht zu werden“. Und es geschah also.

Treue mit Klugheit, Besonnenheit und Vorsicht in sich vereint". Ferner kommt Bloch, der auf den ersten Blick als ein Mann erscheint, der, um die Estergeschichte aus den Zeitverhältnissen zu erklären, vor keiner Behauptung zurückschreckt, wenn damit nur die Wahrheit erreicht wird, schliesslich zu einer Rechtfertigung des auf die angefochtene Erzählung sich gründenden Festes [S. 58]: „Weil dieser Kampf und Hass (gegen die Juden) nimmer will aufhören und der Feinde Wuth von unverwüstlicher Triebkraft, unausrottbar wie ihre bösen ungezügelten Leidenschaften — sich heute noch in dem kränkenden Hohne, in den kleinen Anfällen und Ausfällen feiler Tagesschreiber mit gleicher Intensität offenbart, wie in den blutigen thränenreichen Tagen des Mittelalters[1]) — darum auch nach den Rabbinen die Verpflichtung der Purimfeier unverbrüchlich für alle Zeiten." Solcher Wertung der Purimsage und ihres Festes gegenüber kann man nur ein Urteil de Lagardes wiederholen, zu dem man einmal von jüdischer Seite ihn gedrängt hat (Mitteilungen II S. 159ff.): Hier wird betont, „was uns von ihnen trennt, was uns für alle Zeiten fremd dünken wird, sie verlangen Bewunderung für das, was uns... entweder mit unauslöschlicher Spottlust oder mit Ekel erfüllt".

Die christliche Kirche hat zwei gegensätzliche Auffassungen des Buches. Die katholische Kirche muss seinen Charakter und seine Tendenz, da es in der Bibel steht, unter jeder Bedingung verteidigen. Durch Allegorisierung versucht man vielfach diese Schwierigkeiten zu beseitigen, wenn man es nicht vorteilhafter findet, die Praxis der Juden im Buche Ester sich zum Vorbild zu nehmen.

Auch ein Teil der Evangelischen, denen die Bibel das durch-

---

[1]) Darunter stehe das Urteil eines modernen Kulturhistorikers (Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrh., 1899, I, S. 340): „Jede anscheinend ‚kirchliche' Verfolgung wurzelt in Wahrheit in unerträglich gewordenen ökonomischen Zuständen; nirgends sieht man das deutlicher als in Spanien. Heute, wo die öffentliche Meinung so arg irregeleitet wird, indem die Juden ihre unversöhnliche Feindschaft vor allem gegen jede Erscheinung des christlichen Glaubens bethätigen, mag es gut sein, daran zu erinnern, dass die letzte Handlung der vorbereitenden Versammlung jenes ersten in unseren Zeiten zusammenberufenen Synedriums des Jahres 1807 eine spontane Kundgebung des Dankes an die Geistlichen der verschiedenen christlichen Kirchen war, für ihren durch Jahrhunderte gewährten Schutz".

gehend inspirierte, überall unfehlbare Buch ist, müht sich ab, die Purimsage zu verteidigen. Da nennt man diese Geschichte „eine Probe der wunderbaren Vorsehung Gottes“ (v. Orelli, RE[3] V S. 532), ohne daran zu denken, wie heidnisch entstellt das Bild des Gottes ist, der, wenn er schon auf wunderbare Weise eingreifen wollte, die Lösung dahin giebt, dass blutige Metzeleien der Grund der Errettungsfeier werden. Mit äusserster Mühe zählt man gerade fünf Stellen auf, an denen ein religiöser Zug die erkältende Rachsucht und „heidnische Unart“ (Luther) des Buches zu durchbrechen scheint (Keil, Bibl. Kommentar S. 614). Man behauptet, dass die Erzählung „ein für die Religion nicht unwesentliches Stück aus der Geschichte des Reiches Gottes“ gebe (Schultz a. a. O. S. 233). Man hat, da das Buch Ester „Raum hat, den persischen König 187mal und sein Königthum 26mal zu nennen“, Gottes aber auch nicht einmal gedenkt (Zunz[II] a. a. O. S. 15), ihm dies zum Vorwurf gemacht. Baumgarten (RE[1] IV S. 177 ff.) spricht dagegen von „dem Schweigen von Gott als der angemessenen Form der Verherrlichung des göttlichen Thuns“ (S. 184). „Gleicherweise“, so schliesst seine Apologie, „darf man nicht mit Hengstenberg das kanonische Ansehen des Buches deshalb herunterdrücken, weil Christus und die Apostel es niemals citieren (s. Christologie II, 567). Denn das heilige Schweigen, welches hier waltet, ist aus derselbigen Fülle und Kraft des göttlichen Geistes, aus welcher das heilige Reden und Zeugen der Psalmen und Propheten geboren ist. Auch ist leicht einzusehen, von welcher belehrenden und züchtigenden Kraft eben dieses heilige Schweigen in Verbindung mit einer ebenso lebensfreudigen wie todesmutigen Gesinnung und That für alle Zeiten der Kirche Christi und nicht am wenigsten für unsere Gegenwart sein muss.“

Diese überspannte Wertung der Purimsage auch auf evangelischer Seite ist bedauerlich, um so mehr, als sie zeigt, aus welchem Geiste der Hass, die Abgeschlossenheit und die hochmütige Selbstvergötterung allen Andersdenkenden gegenüber, wie man ihnen so vielfach im eigenen Lager begegnet, stammt. Wir vergegenwärtigen uns das Urteil Luthers: „Liber Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur. Und da der Doktor das andere Buch der Maccabäer corrigirte, sprach er: Ich bin dem Buche und Esther so feind, dass ich wollte, sie wären garnicht vorhanden; denn sie

judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart“ (Bleek a. a. O. S. 297 ff.).

Evangelische Christen müssen, um Baumgartens Worte zu gebrauchen, der Purimsage gegenüber dasselbe „heilige Schweigen“ beobachten, mit dem Christus und die Apostel an diesem nicht mit „Dinte“, sondern mit „Gift und Blut“ (Reuss) geschriebenen Zeugnis jüdischen Geistes vorübergegangen sind. Anderenfalls wissen sie nicht, welches Geistes Kinder sie sein sollen. Die Purimsage ist „der heiligen Schrift nicht gleich gehalten“, ist auch nicht „nützlich und gut zu lesen“. Dem Buche Ester gebührt in der Bibel eines evangelischen Christen kein Platz.

IX. Anmerkungen.

Zu Kapitel III: Während des Druckes erschien Grünthal, Die syrische Übersetzung zum Buche Esther. Diss. Breslau 1900. Grünthal hat sich darauf beschränkt, die „bisher gedruckten Peschitthatexte“ zu vergleichen und ihr Verhältnis zum massorethischen Texte zu untersuchen, und ist dabei zu folgendem Resultate gekommen: „Während der Targumist es nicht sowohl mit dem Texte selbst als mit der weiteren Ausgestaltung desselben zu thun hat, ist der (unzweifelhaft dem Christentume angehörende) Syrer lediglich Übersetzer, und als solcher hat er seine Aufgabe bald mit mehr bald weniger Geschick und Glück gelöst“ (S. 18). Auch soll „der Syrer so ganz auf die Hilfe des Griechen nicht verzichtet“ haben (S. 19 gegen Jakob a. a. O. S. 243 [nicht „7“]).

Zu Kapitel VI: Der zur Erklärung der Urgestalt der Purimsage erschlossene sagenhaft umgestaltete spät-babylonische Mythus, der das Resultat der Aufnahme der Ištargestalt in den Mardukmythus durch dessen Kombination mit dem Mythus von der Höllenfahrt der Ištar wäre, scheint auch noch ausserhalb des Judentums konstatierbar zu sein. Dass diese beiden Mythen von dem schöpferischen Chaoskampfe und der erfolgreichen Höllenfahrt, wenn so unpersönliche Ausdrucksweise gestattet ist, die Tendenz haben, zusammenzufliessen und zu verschmelzen, zeigen die Systeme des Gnosticismus, vor allem die beiden heute am besten quellenmässig erforschbaren der Mandäer und des „hochbegabten Persers Mani“. Einer gütigen Mitteilung des Herrn Professor Kessler in Greifswald verdanke ich den Hinweis auf den Hibil Zivâ der Mandäer und den „Urmenschen“ Manis (arab. insân ḳadîm) und ihren dem

Mardukkampfe gleichenden Streit gegen den Urteufel; „aber sogleich geht der Mythus dann zur Befreiung des den Vorkämpfern des Lichtreiches von den Dämonen im Kampfe geraubten Lichtes über, wie Ištar den Dûzu befreien will und dabei in Gefahr gerät.“ So wäre denn die Purimsage die bis jetzt älteste Zeugin dieser Mythenkombination.

Übrigens erscheint als Name des „Geistes der Finsternis“ im manichäischen System, wie ihn „der Fihrist, sowie Šahřastânî gebrauchen“, Humâna, mit חמם zusammenhängend (Kessler, Artikel „Mani und Manichäer“ in RE² IX S. 234). Also auch hier eine ausgezeichnete Bestätigung der S. 74 oben geäusserten Vermutung, dass sich unwillkürlich dem jüdisch-volkstümlichen Sprachgefühl Haman als der Name für den Gatten der Tihâmat oder überhaupt für das männlich gedachte feindliche Prinzip aufgedrängt habe.

Zu Kapitel VIII: Nach den auf S. 84 u. 87 ff. gegebenen Ausführungen über das Purimfasten ist die Vermutung Schwallys, dass irgendwie in diesem Fasten Totenkult sich „verkappt“ erhalten habe, dahin zu modifizieren, dass, nachdem das Esterbuch die Feier der von ihm inszenierten „Purimtage“ nach dem nationalen Nikanorfeste sichergestellt hatte, die von ihm weiterhin inaugurierten zunächst den Freudentagen folgenden drei Fasttage auf sich die etwaigen Reste eines gemeinisraelitischen, vielleicht auch schon ausländisch beeinflussten Totenkultes, wie er den Monat Adar besonders ausgezeichnet haben mag (Gräbertünchen, Todestage), möglicherweise konzentriert haben. Das Esterbuch ist mithin, besonders seiner Konkurrenzfestschrift, dem Buche Judith, gegenüber gehalten, in jeder Beziehung ein religionsgeschichtlich wichtiges Denkmal des späteren Judentums, um so mehr, als es zu den wenigen direkten Zeugnissen von der Religion der breiten Masse, von dem Judentum zweiter Ordnung gehört.

BS1375.4 .E65
Die Purimsage in der Bible
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00040 7736